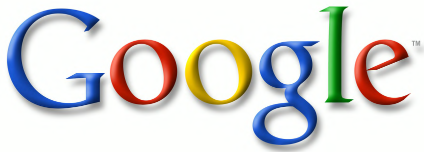


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

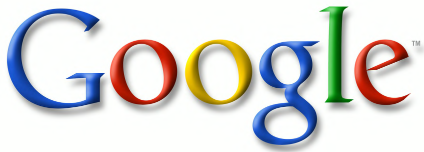
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BT
75
.S356

G. S. Morris, 1885

64826

Kritik

des

Selbstbewußtseins

von

P. H. Schmidt.

Kiel, 1842.

Verlag von Chr. Bünsow.

Aus
G. v. Maack's
Buchhandlung & Antiquariat
in KIEL
(Kehdenbrücke Nr. 30).

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Vorerinnerung.

Theologie und Philosophie haben, so lange von ihnen die Rede gewesen ist, mit den Zeiten ihre meistentheils gegenseitig bedingten Schicksale gehabt; bald war es diese, bald jene, welche mit menschlicher Macht über die andre herrschte; nur Waffenruhe trat zuweilen ein, aber sie konnte den Frieden nicht ersetzen, der nur in einem harmonischen Gleichgewichte besteht. So ist es gewesen, so ist es heut zu Tage noch, nur daß vielleicht mehr als je die genannten Wissenschaften, die eine um die andre unbekümmert, ihre eignen Wege gehen. Sie haben sich gegenseitige Feindschaft erklärt, ohne Krieg, weil die eine nach dem Besitzthum der andern nicht gelüstet. So kann man freilich nicht sagen, daß die eine über die andre herrsche; aber daß sie beide sich selbst beschränken, ist gewiß. Beide haben ihre Geschichten, welche zusammen die Geschichte des Lebens sind, und schon darum müssen sie als Theilhaber am Leben sich zum Leben die Hand bieten. Wie viel oder wenig nun durch den gewaltigen Einfluß, welchen in neuester Zeit Schleiermacher auf die Wissenschaften gehabt hat, jene Trennung befördert worden ist, bleibt unentschieden; aber wenn

man von ihm besonders rühmt, daß er die Theologie vor den Einflüssen der Philosophie gerettet hat, so ist dieß theils sein geringeres Verdienst, theils nicht in dem Maaße ihm gelungen, wie er es wohl beabsichtigen mochte. Schleiermacher rechnet die Dogmatik zu der historischen Theologie. Dieß mußte er schon nach seiner Anordnung der theologischen Disciplinen, nach welcher erst die philosophische, dann die historische und endlich die praktische Theologie folgt; denn sonst würde die Dogmatik als philosophische Wissenschaft keine christliche sein können, als welche sie immer Geschichte voraussetzt. Anders würde es sich gestalten, wenn man, was mit Recht geschehen könnte, im System der theologischen Wissenschaften die historischen den philosophischen voranstellte. Einestheils kann eine philosophische Theologie nie der historischen vorangehen, durch welche sie erst entsteht, und anderntheils könnte dann die historische nie von der Philosophie frei und unabhängig sein. Ebenso wenig aber ist durch jene Anordnung das Verhältniß der Theologie zur Philosophie ausgesprochen; und wäre es der Fall, dann stehen beide doch neben einander in der theologischen Encyclopädie, und finden ihre Anerkennung. Wenn man nun aber fortfährt, Theologie und Philosophie als zwei Wissenschaften zu betrachten, welche nichts mit einander zu thun haben, oder von denen die letzte wohl gar nicht einmal das Recht der Existenz soll behaupten dürfen; so sind Wahrheit und Irrthum vermischt. Allerdings hat die Philosophie kein Recht einer Selbstständigkeit,

welche von der Theologie absähe; aber ebenso wenig kann ohne Philosophie eine Theologie zu Stande kommen. Die Theologie ist freilich nicht Philosophie im Sinn einer a priorischen Wissenschaft, aber sie kann nur philosophisch verstanden werden; jemand kann ohne philosophische Bildung religiös aber nicht Theologe sein. Dieser will es doch ja übernehmen der Philosophie für seine Religion verantwortlich zu sein, und es ist sein Beruf, die Religion philosophisch zu verstehen, um die Gefühle zu deuten. Da irrt man denn, wenn man die Theologie und Philosophie einander gegenüber oder neben einander unabhängig verstehen will, während sie doch schon insofern nicht neben einander gestellt werden können, als der Begriff der Theologie weit umfassender ist als der Begriff der Philosophie. Die Theologie ist, was zu loben, im Interesse der Religion der Philosophie feind; aber die Philosophie ist nicht der Religion, wohl aber und mit gutem Grund einer unphilosophischen sogenannten Theologie feind. Man hüte sich nur Religion und Theologie zu verwechseln oder für gleichartig zu halten. Philosophie und Religion bilden zwei gleich nothwendige Elemente der Theologie, verhielten sie sich auch nur zu einander wie Kunst und Kunstsinn. Den Kunstsinn kann jemand haben, ohne Werke der Kunst liefern zu können, aber dieses kann nur, wer beides vereinigt. Die Theologie erwartet in der Versöhnung zwischen Religion und Philosophie ihre Vollendung. Aus dem Gesagten möchte vorliegender Versuch verstanden werden. Die Philosophie

entspricht dem, was Weltbewußtsein genannt wird, die Religion dem Gottesbewußtsein; beide sind nur Eins im Selbstbewußtsein, durch welches erst jemand Theologe ist. Wo Gottes- und Weltbewußtsein in einander verstanden werden, da erst kann jemand mit selbstbewußter Entschiedenheit auftreten; und wird dieses auf die Theologie angewandt, so beruht ihre Entschiedenheit auf der schon angedeuteten Harmonie. Diese wird ausbleiben, so lange Theologie und Philosophie sich gegenseitige Anerkennung versagen, und in dieser Stellung rächt sich die Trennung an einer jeden von ihnen, an der Philosophie durch begriffliche Abstraktionen, an der Theologie durch unverstandenen Stoff. Innerhalb der Theologie tritt die Trennung selbst vollständig wieder auf, indem noch Dogmatik und Moral selbstständige Wissenschaften sein wollen. Die Dogmatik als Analyse des Gottesbewußtseins, muß jetzt vorzugsweise das religiöse Element vertreten, während die Moral, als Analyse des Weltbewußtseins hauptsächlich in philosophischer Gestalt neben der Dogmatik steht. Da muß die Moral in der Dogmatik verstanden werden um christlich zu sein, und die Dogmatik in der Moral, um menschlich zu sein, und die Aussöhnung und das erforderliche Verständniß kann nur in einem System der christlichen Wahrheit angestrebt werden, welches das christliche Selbstbewußtsein darstellen müßte. Es sind dankenswerthe Versuche zu einem System gemacht; aber es fehlt ihnen bisher an einem Princip, welches für den dogmatischen wie für den moralischen Stoff gleich taug-

lich wäre, und die Idee scheint darum auch nicht entschieden genug gefaßt und ausgeführt worden zu sein. Das System muß sich zum Dogmatischen und Moralischen verhalten, wie sich das Selbstbewußtsein zum Gottes- und Weltbewußtsein verhält. Indem ich hier bitten darf, aus dem nachfolgenden Versuche verstanden zu werden, braucht nur gesagt zu werden, daß Dogmatik und Moral dem System gegenüber ihr vermeintliches Recht aufgeben müssen. Und ehe die Idee so gefaßt wird, kann ein System nie durch ein Princip begründet und harmonisch ausgeführt werden. Diese Winke mögen in Betreff des wissenschaftlichen Lebens gelten, und was das praktische angeht, so ist darauf die Anwendung von dem Angedeuteten unschwer zu machen. Es ist mit Recht zur Sprache gebracht worden, wie wichtig es für das religiöse Leben sei, ein Gemeindebewußtsein zu erwecken. Dieses kann nicht als bloßes Gottesbewußtsein, sondern nur als dieses in der Einheit mit dem Weltbewußtsein hervorgerufen werden, d. h. als versöhntes Selbstbewußtsein, in welchem jeder die Gattung in sich wiederfindet. Es sollte hier kein encyclopädischer Abriß geliefert, sondern nur der Sinn angegeben werden, in welchem diese Arbeit, welche hiermit bevorwortet wird, unternommen ist. Sie heißt eine Kritik des Selbstbewußtseins, durch welche dieses zunächst in seiner Form und Stellung untersucht wird, und mag als ein erster Theil der philosophischen Theologie betrachtet werden, welcher noch zwei, die Apologetik und das System der christlichen Lehre, erforderte. Ueber die Weise

der Darstellung wäre, wenn es gesagt sein müßte, in Betreff des folgenden Versuches wohl Manches zu sagen; namentlich fehlt es ihm wohl an leicht erkennbaren, scharf hervortretenden Zügen. Weil man das für einen Mangel halten möchte, erwähne ich es, um zu sagen, daß dieß mir etwas zu sein scheint, was überall von der Wahrheit gilt. Andre Mängel will ich nicht in Schutz nehmen; denn sie sind es nie werth. Nur mit dem Wunsche begleite ich meine Arbeit, daß sie in dem Sinne, in welchem sie gethan ist, nun auch möchte aufgenommen werden und dann nicht ohne einigen Segen sein.

Hagen bei Kiel, den 22. Decbr. 1841.

D. V.

Einleitung.

Seit Jahrtausenden schon steht ein ehrwürdiges Gebäude; es altert nicht, weil es sich immer wieder erneuert, es hat seine Geschichte, aber Niemand hat denjenigen gesehen, der es gründete; es ward, und ruhet auf unsichtbaren, festen Säulen. Ich trat hinein, oder vielmehr, ich war hineingetreten, denn nur jenes: Es ward, hallte in meiner Seele wieder. Wer ich denn, und wo ich sei, mußte, so schien es mir, die erste Frage sein, da ich auch nur fragend Alles kennen zu lernen hoffen konnte, was ich hier sah. Daß hier eine Gesellschaft sein mußte, war mir nicht fremd, ehe ich noch den Namen und die Menschen kannte, welche sie bildeten. Das Bewußtsein selbst, als es in mir erwachte, war mir nicht ganz unbekannt; es hatte auch etwas an sich, was ich in dem Hause, in welchem man hin und her ging, jenes Raum und dieses Zeit nennend, nicht so wieder erblickte, und ich fand dafür nur einen Ausdruck, als man von einer Ewigkeit sprach, und war gleich überzeugt, daß in ihr das Haus mit Allem, was darin war, gegründet sei. Denn das war das Gefühl, mit welchem ich hereingetreten war, die Gefährten zu begrüßen. Bald aber wurde die Aufmerksamkeit auf etwas Andres gerichtet. Denn die Menschen waren gar mannichfach beschäftigt und führten sanderbare Reden, es herrschte unbeschreibliche Eile, bei welcher man sich wenig um das Haus zu kümmern schien, und das that mir leid. Da hörte ich, wie der Eine zu dem Andern sagte, wir sind auf einer Reise. Das war mir recht, weil es einem Gefühle von dem Woher und Wohin entsprach. Ich wünschte über die Reise etwas zu erfahren. Der Eine sagte, willst Du gut reisen, so frage Dich nur: woher? nein,

vor Allem: wohin? sagte der Andre. Mehr konnten sie mir aber nicht sagen, denn als ich Einige fragte, woher und wohin sie denn gingen? da wußten sie es nicht. Als ich mich von ihnen abwandte und auch nicht sagen konnte woher noch wohin, da riefen mir mehrere Stimmen zu: siehe, das ist schön, bist Du auch hier! Wir sahen uns einmal gegenseitig darauf an, und wollten uns nicht wieder verlassen. Liebe und Freundschaft hatte ich gefunden, wo ich war. Von der Liebe auch war ich gekommen und zu ihr auch wollte ich; heute aber mit ihr leben, wo ich war. —

Genug, wo wir sind, da müssen wir ganz sein und nicht vergessen, daß wir da nur finden, was wir suchen — das Leben, das unser ist, und die Erkenntniß des Lebens. Diese beiden leiden darunter, wenn man jenes nicht bedenkt. Was so im Allgemeinen mit aller Strenge scheint geltend gemacht werden zu müssen, wollen wir aber hier besonders für die Weise der Erkenntniß gesagt haben, welche, soll sie Früchte tragen, in den Weg des Lebens einlenken muß. Nicht sonderlich steht es um die Erkenntniß derer, welche nur in den Streit über das genannte Woher und Wohin hineinzureden wissen; daher komme ich, sagt Einer, und zu diesem wieder ein Anderer; das ist nicht wahr, denn ich komme anderswoher, und so geht es am Ende auch mit dem Wohin. Wer hat da Recht? In solcher Weise hat der Eine kein besseres Zeugniß als der Andere, und so mögen sie wohl Alle die Wahrheit nicht finden. Vorläufig müssen wir wohl das Hin und Her bei Seite lassen, und uns ernstlich fragen über das Wo.

Die Menschen denken viel und grübeln über das Woher und Wohin ihrer Person, wollen entweder nur die Welt oder sich selbst Gegenstand und Quelle ihrer Erkenntniß sein lassen; sie versenken sich in lauter Gründe, wie sie die ersonnenen Stützen ihres Verfahrens nennen, und kommen vor lauter Folgen aus denselben nicht wieder heraus. Und das pflegt man denn wohl Philosophie zu nennen.

Ehre dem Namen der Philosophie! Dieß sei sowohl zum Schutz als zum Angriff gesagt. Wir müssen dieselbe für alle

Arten des Wissens gewinnen, damit die Wissenschaften ihren rechten Fortgang haben; wollen sie aber aus demselben Grunde nicht als eine eigne Wissenschaft sich absondern lassen. Die Philosophie hat ihr gutes Recht, welches wir aber allen philosophischen Systemen als solchen absprechen. Denn die Wahrheit selbst ist kein System, sondern bildet nur die durchgehende Einheit erkannter Gegenstände, welche je mit einem gewissen Zweige des Lebens zusammenhängen, so daß die philosophische Darstellung jener wie ein System aussieht.

Die verschiedenen philosophischen Systeme, welche nun aber einmal vorliegen, pflegen wohl einen Begriff der Philosophie uns vor Augen zu stellen, der denn je nach der Verschiedenheit der Systeme begreiflicherweise verschieden ist. Man könnte die verschiedenen Bestimmungen jenes Begriffs, wie die Geschichte sie lehrt, auch aufführen; aber wozu das? Philosophie ist Philosophie; ein Mehreres hat noch kaum jemand gesagt, und die Systeme haben dadurch Nichts gewonnen. Nun, das wäre vielleicht schon zu viel gesagt, wenn wir nicht fürchten müssen, mißverstanden zu werden. Die Philosophen haben über die Wahrheit ernstlich nachgedacht, sind darauf ausgegangen, der eine auf diesem, der andre auf jenem Wege, dieselbe zu finden; und daß das gut war, sind wir nicht Willens jemanden streitig zu machen. Allein die Art, in der sie gesucht haben, kann mit einem gewaltigen, sogar positiven Rechte angefochten werden, vor welchem auch kein Ergebniß der Philosophie bestehen mag. Man nimmt in der Philosophie gerne einen erhabenen Standpunkt ein, und es klingt schön, allein mit der Wahrheit einen Bund zu schließen; allein jener Standpunkt ist nur sicher, wenn er Religion heißt, und diese ist kein Produkt des Verstandes, wie am Ende doch die Grundbegriffe der Systeme sind, und mit der Wahrheit schließen nur die Herzen, nicht die Gedanken, einen Bund. Ist die Religion nun ein Allgemeines, was man doch zugeben muß, so ist es sonderbar, daß die Philosophie auch ein Allgemeines sein und dennoch ihren eignen Weg gehen will. Es kann nur Ein Allgemeines geben; und aus dem Widerspruche rettet man sich dadurch nicht, daß man sagt, Religion und Philosophie haben Einen Gegen-

stand [1]; denn dann müßte die Verschiedenheit zwischen Religionswissenschaft und Philosophie in der Form liegen, während doch eine allgemeine Form für eine Wissenschaft neben andern Wissenschaften ein Unding ist; und daß eine allgemeine Wissenschaft nicht für sich bestehen kann, ist nicht schwer einzusehen.

Indem der Handwerker, oder Tagelöhner u. s. w. für sein natürliches Leben die Hände regt, ist er nicht gedankenlos wie die Maschine, durch deren Hülfe er etwa arbeitet; auch sind die Gedanken nicht bloß auf die ihm vorliegende Arbeit gerichtet. Sein Bewußtsein umfaßt viel mehr — ein Leben, welches er mit Allen gemein hat; in jenem sammelt er sich, so daß auch erst seine Arbeit ihm eine Bedeutung erhält, und sein Zustand in jeder Beziehung ist Gegenstand seiner Gedanken. Solche höhere Gedanken lassen und müssen sich mit jedem Dienste der Kunst wie der Wissenschaft vereinigen lassen. Religion und Kunst müssen sich vereinigen und sie beschreiben zusammen das ganze bewußte menschliche Dasein. Wie steht es um die Philosophie? Sie hat, sagt man mit Recht, die Wahrheit zum Gegenstande; aber hat sie das etwa nur mit der Religion und nicht vielmehr mit allen Wissenschaften gemein? Die Allgemeinheit, welche der Philosophie zukommt, besteht darin, daß sie die Wahrheit zum Gegenstande hat, wie alles wissenschaftliche Streben, und bezeichnet nimmer ein Prädikat, welches einer besondern Wissenschaft zukäme. Jede Wissenschaft, wie jede Kunst, hat ein Besonderes, wodurch sie eben diese bestimmte ist; aber der Philosophie fehlt ein solches, welches ihr ausschließlich und eigenthümlich gehörte. Die Allgemeinheit, welche sie sich zu vindiciren sucht, ist die erste, gröbeste Abstraktion, wodurch sie von vorne herein von aller lebendigen Wahrheit sich abkehrt; denn das menschliche Leben ist im Sinne der Philosophie nicht ein Allgemeines. Es hat nur, selbst das Individuellste, im Besondern seine Wahrheit, und will die Philosophie derselben treu sein, muß sie ihre vermeintliche Selbstständigkeit vor allen Dingen zuerst aufgeben.

---

1) Vergl. Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften — Einleitung §. 1. —

Denn sie ist und kann nimmermehr etwas Andres sein als das organisirende, künstlerische Element in jedweder Wissenschaft. Die Philosophie ist Kunst, Kunst an der Wahrheit, mit welcher jedes Denken sich beschäftigt.

Aber die Form, sagt man, die Form der Philosophie ist doch von der Form jeder andern Wissenschaft durchaus verschieden. Ist sie das? Nun, sagt an, wie sie es ist? Man hat es sich noch nicht beantwortet; denn der Unterschied zwischen einem a priorischen und a posteriorischen Verfahren ist noch lange kein Unterschied in der Form; höchstens ein Unterschied in Beziehung auf den Inhalt, so daß man durch ersteres Verfahren die Wirklichkeit dermalen bei Seite läßt, die man doch den Inhalt der Philosophie zu nennen fortgefahren hat [2]. Damit ist gesagt, was die Philosophie nie zugeben darf, wenn sie eine selbstständige Wissenschaft sein will. Denn eine a prioristische Wissenschaft, welche die Wirklichkeit zum Inhalte haben sollte, müßte schöpferisch sein.

Sehen wir auf das Streben der Philosophie, so geht sie darauf aus, die Wahrheit zu finden und in ein System zu ordnen. Die Wahrheit soll der Mensch aber nicht erfinden, wie doch die Philosophie, so lange sie ihren eignen Weg geht, de facto sich anheischig macht. Dasselbe ist geltend zu machen gegen eine in neuester Zeit aufkommende Schule, welche sich die Spekulative nennt. Denn scheut dieselbe sich auch nicht, der Offenbarung sich zu unterwerfen, will sie aber auf philosophischem Wege dasselbe Resultat finden, welches die Offenbarung schon gibt, so tritt sie dieser schon zu nahe. Die Philosophie kann wohl zur Unterwerfung unter die Offenbarung führen, und dieses zu thun ist ihre wohlberechtigte, einzige Aufgabe; jeder Schritt darüber hinaus ist aber ein Schlangenstich. Das Resultat bloßer Philosophie muß sterben, bevor die Offenbarung lebendig wird, und die Spekulation muß den Tod desselben aufzeigen, damit aus dem Grabe eine christliche Philosophie erstehe. Eher darf von einer solchen nicht die Rede sein; denn das Philosophiren zu christlichen Zeiten gibt diese

2) Vergl. Hegels Encyclopädie, §. 6.

noch nicht. Die Philosophie muß also ihren Ort behaupten; sie muß das Wesen des Menschen, die Welt nach deren Grunde und wirklich vorhandenem Zustande aufzuweisen suchen.

Die Philosophie pflegt man wohl als eine Rüstkammer zu betrachten, in der Waffen zur Vertheidigung und zum Angriffe in Fülle bewahrt werden. Da stehen die Leute, die sich sicher meinen, in der Thür und rufen: beweise, beweise! — Will man sie aber beim Wort nehmen, ist es leicht, ihren Vorrath herauszulocken, und ihnen wird die letzte Kugel fehlen, den Zänkereien ein Ende zu machen. Als wenn aber nichts geschehen wäre, oder nichts geschehen könnte, fangen sie immer von Neuem wieder ihre Sache an, weil sie nicht begreifen wollen, daß es einen andern Kampf gilt. Beweisen kann nie etwas Andres sein, als die Sache aufzeigen, die Entstehung derselben erklären oder sie auf den ersten Grund zurückführen; wobei aber wohl zu beachten ist, wie der erste Grund ein von allen andern wesentlich verschiedener, auch nicht ein Extrakt aus derselben ist. Er trägt alle Gründe, mit welchen wir beweisen mögen, kann selbst aber nicht bewiesen werden, wenn wir ein wenig strenge sein dürfen. Man denkt hier leicht an mathematische Beweise; aber es sei nur zum Bedenken gegeben, ob dieselben denn wirklich von andern verschieden sind? Die Beweise sind auf allen Gebieten gleich rechtskräftig und behalten ihre Kraft außer sich selbst [3].

Indem wir in kurzen Zügen die Bedeutung der Philosophie zu nennen gesucht, ist nicht ohne Absicht die Wissenschaft der Theologie nicht zur Sprache gekommen. Theils wird es leicht sein, aus dem Gesagten das Verhältniß zu bestimmen, welches wir zwischen beiden für das allein richtige halten, theils wird dasselbe aus der Abhandlung, welche eingeleitet wird, größere Klarheit gewinnen. Im Dienste der Theologie nur wollen und können wir es versuchen, aus dem Wesen des menschlichen Lebens diejenigen Verhältnisse abzuleiten, welche der Theologie wie der Philosophie als gegebene sich hinstellen,

---

3) Vergl. Jakobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Beilage C.

in welchem daher auch eine Aussöhnung beider ausschließlich gesucht werden kann.

Wovon ist denn bei unserm religionsphilosophischen Versuche auszugehen? So schwierig es auch sein mag, die Principienfrage zu lösen, so wichtig bleibt doch dieselbe, und jede Untersuchung setzt mehr oder minder schon eine Beantwortung derselben voraus. Soll Schwanken und Zweifel, soll eine unsichere Beweglichkeit zwischen Hin und Her vermieden, oder wenigstens auf Abschaffung des Ungewissen hingearbeitet werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß der Grundstein, welcher das Gebäude trägt, fester und zuverlässiger werde. Das Gebäude, daran alle arbeiten, ist Lebenseinsicht, und diese kann nur auf dem Leben selbst begründet werden und in ihm ruhen. Darin liegt ein Wink, der zu einem allgemeingültigen Principe führen kann.

Sind die Menschen doch alle Eines Geschlechtes, so haben sie alle eine Verwandtschaft, welche sich in jedem Einzelnen auf gleiche Weise kund thun muß. Diese ist es, welche ihn zum Menschen macht, und mit ihr ist daher etwas gegeben, worauf jeder sich berufen darf, um verstanden zu werden. Es muß mithin für menschliches Denken und für menschliches Thun, welches beides für die Wissenschaft Eins sein muß, wie es für die Wahrheit es ist; es muß für menschliche Wissenschaft, wie für menschliches Leben, ein Princip der Einigung geben; und wer sich bewußt ist, Mensch zu sein, muß dasselbe nennen können, sonst hätte er die Menschheit selbstsüchtiger Bewußtlosigkeit zum Opfer gebracht. Das Princip des Denkens und Thuns zu bestimmen, ist gar nicht Sache bestellter Gelehrten; es muß dasselbe ein allgemeines, und daher ein Jeder im Besitze desselben sein. Was Alle gemein haben, weil sie Menschen sind, was den Menschen zum Menschen macht, kann einzig und allein als ein Princip gebraucht werden, wenn über das Leben philosophirt werden soll, und alle Wissenschaft muß es vom Leben leihen. Wir nennen dasselbe das Selbstbewußtsein.

Die Verkennung oder Ableugnung einer solchen Einheit, in welcher die Menschen sich gleich und Eins sind, ist Grund aller Ungleichheit und alles Streites, in welchem die Menschen vergessen zu haben scheinen, daß sie Menschen und unter Menschen sind. Die Geschichte gibt davon Zeugniß. Menschen und Völker sind wider einander aufgetreten und stehen im Kampfe einander gegenüber, weil die Principien im unversöhnten Streite liegen, in dessen Berechtigung wahrlich auch die allgemeine menschliche Verantwortung liegt. Diese ist groß und kann mit nichten von der Bedeutung aufgewogen werden, welches dieses oder jenes System sich zu verschaffen und eine Zeitlang sich zu verwahren gesucht hat. Die Wissenschaft ist nicht das unähnlichste Bild des Lebens. Nur die Aussöhnung aller Principien gibt das wahre, allein geltende Princip; jenen allen muß man gleiches Recht zusprechen, um in diesem eine Art und Weise zu finden, in welcher jeder, der das Leben zu begreifen sucht, Lust haben kann, einen Theil der Verantwortung auf sich zu nehmen, indem er sich berufen fühlt, auch an seinem Theile zu untersuchen, wie das Leben fest und glücklich in derjenigen Einheit werde, welche ihm überall wesentlich ist. Von aller Anmaßung frei, betrachte ein jeder sich selbst; in sich nur hat er das Leben, und kann es nur in sich begreifen, nur so Einsicht in dasjenige sich verschaffen, was er als Mensch wissen kann; nur in sich kann er wissen, ob es einen Gott und eine Welt gibt, und nur in sich dieselben erkennen.

Man wird hier wohl eifrig einreden, und dafür halten, daß es mit der Weise der Erkenntniß sich doch ganz anders verhalte. Denn es ist nun einmal Sitte geworden, nach der Oberfläche die Tiefe zu schätzen, als ob jedes große Wasser schon tief wäre; die Thaten sollen den Mann machen und seinen Werth bestimmen, während doch der Mann die Thaten thut; in dieser oder jener Lage des Lebens will man ihn sehen, während doch oft grade die Lage den Mann verbirgt. Wo gälte denn die Wahrheit, daß der Schein trügt, wenn sie nicht jene Weise der Erkenntniß zu Schanden machte? Sie weißt uns anderswohin, den Grund und die Art des Erkennens zu suchen, da in Wahrheit ein solches sonst unmöglich

wäre, und man sich für das praktische Leben mit einem guten Schein befreunden und sich zufrieden stellen müßte. In sich selbst muß man den Andern erkennen, und alle wahre Menschenkenntniß beruht darauf, daß man sich selbst nicht täusche, und wer in andern sich täuscht, der suche in sich selber den Grund. Dieser liegt in dem eignen Selbstbewußtsein, in welchem erst alle Erkenntniß lebendige Ueberzeugung wird; und frägt man, wie denn ein Andrer in diesem erkannt werde, so ist kurz mit dem Wesen des Selbstbewußtseins zu antworten, welches wie in praktischer, so in theoretischer Hinsicht nichts weniger als Egoismus ist, und in welchem jene Verwandschaft, von welcher schon die Rede war, sich kräftig bethätigt, und zwar nicht im eignen, sondern im Dienste der Menschheit, welche sie einigt. Und diese Einigung, die mithin nicht des Einzelnen Werk ist, ist es, in welcher alle Erkenntniß vor sich geht, welche sonst ausschließlich von den Wünschen und Hoffnungen der Einzelnen abhängen würde. Dieses weiter auszuführen, würde uns nur von derjenigen Belehrung abführen, welche aus dem Gesagten hervorzugehen scheint, und welche hinreicht uns zu sagen, daß man nur in sich selbst das Leben und was dasselbe darbietet, richtig erkennen kann. Daher nennen wir hier das Selbstbewußtsein die einzige, die unmittelbare Quelle der Erkenntniß, und haben noch auf einem andern Wege dasselbe gefunden, was wir oben von dem Werthe einzelner Gründe, die aus der Werkstelle der Philosophie hervorgegangen sind, um draußen die Wahrheit zu finden, gesagt haben. Es sind logische Gründe gemeint, die an Beweiskraft nicht mehr haben, als die Thaten, die ein Mensch den Augen der Welt ausstellt; beide können nicht, was sie so häufig sollen und gerne wollen. An und für sich beweisen sie nichts, und kein logischer Schlußsatz enthält etwas Neues; den Vordersatz kann ich nicht beweisen, und so auch den ersten Grund der Ueberzeugung nicht; nur zu diesem kann ich hinführen und vorführen, was ich habe, und dieses heißt beweisen; sonst ließe man sich vergeblich darauf ein. Niemand kann für mich sagen: das ist wahr; habe ich es mir aber in meinem Selbstbewußtsein selbst gesagt, dann bin ich überzeugt und lasse die Beweise,

aber nur um der Ueberzeugung willen gelten. Diese Ueberzeugung, welche über den Beweisen steht, machen wir daher auch zum Grundsatze aller und jeder wissenschaftlichen Untersuchung, in welchem fortschreitend allmählich sich die Ausgleichung aller wissenschaftlichen Gegensätze vollenden wird.

Es ist nicht schwer zu wissen, daß man hier bedenklich über die Subjektivität sich äußern wird, welche durch das Princip des Selbstbewußtseins begründet zu werden scheint. Da hier keine Einleitung in ein etwaniges System beabsichtigt wird, so möge der folgende Versuch über das Selbstbewußtsein selbst jenen Bedenklichkeiten entgegentreten, und zeigen, wie es nur einer Subjektivität das Wort redet, über die doch niemand hinaus kann. In dem Selbstbewußtsein, um dieß anzuführen, haben wir zugleich das Gottesbewußtsein, und der Grundsatz ist mithin eben so objektiv und aufrichtiger, als der Andrer, welche etwa Gott, das absolute Sein, zum Principe ihres Forschens machen. Ist dieser ihr Gott denn ein andrer, als derjenige, den sie in ihrem Bewußtsein haben? Wäre er nur ganz dieser, dann würde seine Objektivität noch fester stehen, und der Grundsatz jener Art des Erkennens mit der Subjektivität zugleich die wahre Objektivität gewinnen. Auch kann, um als Beispiel dieß Eine anzuführen, aus dem Begriffe Gottes niemals die menschliche Freiheit oder die persönliche Unsterblichkeit abgeleitet werden, wogegen aus dem Begriffe des Selbstbewußtseins die Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mit allen möglichen, vernünftigen Erfordernissen eines Beweises gewonnen werden können, wodurch jener Begriff eben ein Grundbegriff ist.

Nicht weniger dasjenige, was wir im geistigen und geistlichen Verstande den natürlichen, als dasjenige, was wir den wiedergebornen Menschen, den Christen nennen, ist Sache und Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, wie denn auch dieses die Substanz der Wiedergeburt selbst ist, in welcher der Uebergang aus dem einen Zustande in den andern, welcher, da es keinen dritten Zustand gibt, ein unmittelbarer ist, nur möglich sein

kann. In der Wissenschaft daher, welche den Begriff des Selbstbewußtseins entwickelt und bestimmt, liegt die Ausgleichung der Philosophie und Theologie; die Psychologie ist das Fundament beider. So gibt es eine Einheits-Wissenschaft, in welcher jene beiden sich nicht bloß begegnen, sondern Eines Geistes und Eines Sinnes sich begleiten. Dieses läugnen hieße in der That, die Religion zu einer Nebensache machen, und die christliche Offenbarung zur Lüge stempeln. Denn in demselben Grad und Maaße, als die Philosophie an sich wahr sein will, nennt sie, wenn vielleicht auch unbewußt, die Wahrheit des Christenthums eine Lüge, welches entweder ganz wahr oder ganz lügenhaft ist. Die Psychologie lehrt uns das Wesen des Menschen in allen dessen Beziehungen kennen, und sie muß daher zeigen, wie die Wahrheit der Religion, welche eine objektive ist, in dem Wesen des Menschen einen Boden findet, auf welchem sie sich bewährt. Gibt es doch auch ein allgemein Menschliches nicht bloß auf dem Gebiete der Natürlichkeit, sondern auch auf dem Gebiete des Geistes, welches reale Wahrheit für Alles haben muß, was Mensch ist. Was dieses denn nun sei, was so im allgemein-menschlichen Bewußtsein liegt, nachzuweisen, nennen wir die Aufgabe einer psychologischen Untersuchung, welche das Verständniß aller einzelnen Gegenstände, die das Leben berühren, sogar ausschließlich bedingt. Sie enthält den Grund alles Realen auf dem Felde der Wissenschaften, welche subjektiv wie objektiv abhängig sind, und daher nur den Weg, den die Wahrheit zeigt, gehen können, wenn sie zum Princip eine reale Einheit von Subjekt und Objekt haben; und ein solches ist einzig und allein das Selbstbewußtsein, welches daher auch aus diesem Grunde auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen dürfte. In einer solchen Einheit, welche Objekt-Subjektivität ist, einen sich Idealität und Realität, und wenn nicht ein Ausdruck für ein solches Princip gefunden werden könnte, dann wäre alle Wissenschaft problematisch und ein System eine leere Abstraktion, weil weder ein bloßer Begriff die Wahrheit schaffen kann, noch auch diese aus bloßen Urtheilen besteht. Begriff und Urtheil müssen, wie Dasein und Leben im Grunde zusammenfallen, in eine Einheit

aufgehen, welche denn Princip der Wissenschaft sein muß, und diese Einheit haben wir schon bezeichnet. Das Selbstbewußtsein ist in der That Begriff und Urtheil in deren Vereinigung, während derjenige, der in seinen Untersuchungen von einem bloßen Begriff ausgeht, immer dem Leben fern stehen bleibt, und demjenigen, der ein bloßes Urtheil zum Grunde legt, das Dasein fehlt. Dergleichen Verirrungen sind in Betreff der höchsten und wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit so oft anzutreffen, daß es nur noch Ausnahmen gibt in redlichen, offenen Geständnissen, es sei z. B. unmöglich das Dasein Gottes zu beweisen, welches Geständniß wir im Munde dessen, der es thut, billigen, in Betreff der Sache selbst aber wie im Interesse jeglicher Beweisführung gar sehr beschränken zu dürfen glauben. Wie oft und vielfach hat man nicht Beweise für das Dasein Gottes gefordert und verworfen, für nöthig erklärt und dann wieder für unmöglich, den einzigen Beweis im Herzen behaltend: Gott schuf! In diesem Letztern liegt ein guter Wink, ein Gefühl des einzig Wahren, aber es ist nur die eine Hälfte Einer Einheit. Jene That Gottes, an welcher der Mensch, wenn auch passiven Antheil hat, muß sich in der menschlichen Seele auf eine Weise kund thun, daß sie mit dem Verständnisse jener zugleich klar wird, und aus diesem Verständnisse des menschlichen Wesens muß daher der Beweis für das Dasein Gottes erwachsen. Das Wort „Gott schuf“ ist in dem Worte der menschlichen Seele verhüllt „ich bin geschaffen“. Ich verstehe das Eine nicht ohne das Andre und daher muß in der Einheit beider, die eine reale ist, der Schlüssel zum Verständnisse des Universums liegen. Hier wird keine unerlaubte Voraussetzung gemacht, Nichts gesetzt, was erst sich ergeben müßte; denn nur das menschliche Dasein ist die Voraussetzung, die sich von selbst überall macht, und fassen wir diese als eine lebendige, nennen wir sie das Selbstbewußtsein, überzeugt, daß aus demselben die Grundverhältnisse, nach welchen der Mensch zu fragen ein heiliges Interesse hat, abgeleitet werden können, d. h. daß von ihm aus für einen persönlichen Gott, für menschliche Freiheit und Unsterblichkeit ein Beweis geliefert werden kann, wie alle Vernunft ihn for-

dert. Das Selbstbewußtsein ist mithin der einzige Beweisgrund, den jeder Beweis um der Wahrheit und Realität willen voraussetzt [4]).

Es bedarf keiner weitläufigen Bevorwortung, daß wir nur vom Menschen reden, sofern wir ihm Selbstbewußtsein zusprechen. Es ist dieß Etwas, was jeder Einzelne für sich und zwar als unveräußerliche Wahrheit hat, mit deren Erwachen auch erst die Fragen entstehen, auf welche alle menschliche Bemühungen die Antworten sein sollen. Vom Selbstbewußtsein redend, meinen wir hier aber auch natürlich nur das menschliche und erwähnen dieses nur, um die Art und Weise einzuleiten, in welcher wir dasselbe im Verhältnisse zu einer sehr gewöhnlichen Auffassung bestimmen zu müssen glauben. Weit entfernt, ein Selbstbewußtsein, Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein als drei sich coordinirte Arten des Bewußtseins zu unterscheiden, wissen wir ausschließlich nur von einem Selbstbewußtsein, in welchem freilich denn die beiden andern Arten als Bestimmtheiten jenes enthalten sind, so daß für menschliches Begreifen Gottes- und Weltbewußtsein dem Selbstbewußtsein subordinirt sind. Aus der Analysis dieses muß in Beziehung auf jene Alles hervorgehen, was nur für den Menschen Werth haben und von ihm als lebendige Wahrheit angeeignet werden kann. Ließen sich die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht auf das menschliche Selbstbewußtsein zurückführen, so blieben sie ewig solche Ideen, von denen man mit Recht sagen kann, sie seien Nichts; nur in jenem sind sie Realitäten. In diesem Sinne ist die folgende Analysis des Selbstbewußtseins unternommen worden, welche ein Versuch sein soll, jene Wahrheiten zu beweisen und zu bestimmen.

Ehe wir jedoch zu der Sache selbst übergehen, müssen wir um dieser selbst willen noch sagen, daß dasjenige, was die Theologie als Schuldbewußtsein und als christliches Bewußtsein bezeichnet, wenn es auch von dieser Untersuchung ausgeschlossen ist,

---

4) Vergl. Fischer, die Idee der Gottheit S. 66; Jakobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung in seinen Werken. Bd. III. S. 367 ff.

doch in keinem Widerspruche zu derselben steht, sondern vielmehr nach unserer Ueberzeugung nur aus derselben richtig verstanden werden kann. Eine Apologie des Christenthums und ein System der christlichen Lehre können nur auf demselben Principe ruhen und aus ihm bis auf den ersten Grund verstanden werden; sind aber Aufgaben, die hier nur zum weitern Nachdenken ausgesprochen werden können; und auf die Fragen, die in dieser Beziehung hier nahe liegen, hätten jene Zweige der Wissenschaft selbst zu antworten.

Erstes Kapitel.

Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes.

Die Frage nach dem Dasein Gottes ist wohl dem Grunde nach die traurigste, in Rücksicht ihrer Beantwortung die wichtigste, welche gethan werden mag. Ist es nicht eine Umkehr aller Ordnung, daß man sich Mühe machen muß, da Zweifel zu entfernen, wo vor allen Dingen die Ueberzeugung, und mit größtem Rechte gefordert wird? Man sollte doch wahrlich nicht von der Unmöglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes reden, ohne diese Unmöglichkeit darin ausgeglichen zu haben, daß ein solcher Beweis unnöthig sei. Dabei aber kann und darf man sich jetzt nicht beruhigen. Jede, auch die leiseste Frage nach dem Dasein Gottes ist ein Zweifel, der da muß vernichtet werden können, wenn er anders nur ein Zweifel ist, und so gewiß, als die Wahrheit erkannt werden kann und mächtiger ist als alles Zweifeln, muß von jener aus gegen dieses geredet werden können. Dies wird ein Beweis genannt werden dürfen, dessen Möglichkeit und Nothwendigkeit mithin in dem Gesagten schon angedeutet sind. Wenn man freilich die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes darauf ansieht, so möchte man mit Recht sagen, daß solche Beweise theils unnöthig sind, theils nichts von demjenigen leisten, was sie leisten sollen. Nicht der einzelne von ihnen genügt, und es ist nur eine hohle Redensart, daß sie alle im Vereine mehr leisten; sie setzen grade dasjenige voraus, was sie ihr Resultat nennen, und sind nur treffende, schöne Beschreibungen. Soll darum aber die Möglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes bezweifelt werden? Dürfen wir nicht vielmehr einen solchen die Aufgabe alles Denkens und Forschens nennen?

Und wenn dieß, so muß derselbe geführt werden können. Für eine Skepsis freilich, welche die eigne Existenz bezweifelt, gibt es, wie überall keinen, so auch einen dergleichen Beweis nicht. Je sicherer aber die eigne menschliche Existenz als unumstößliche Wahrheit und Ueberzeugung ist, desto gewisser wird es, daß von dieser aus das Dasein eines persönlichen Gottes muß nachgewiesen werden können, und in jener Ueberzeugung, welche schon ein Existentialverhältniß bezeichnet, liegt für den Beweis eine gültige Voraussetzung. Gibt es nemlich einen Gott, so ist durch sein Dasein das Leben des Menschen bestimmt; und es bedarf nur der Einsicht in jene Bestimmtheit, um sagen zu können, es gibt einen Gott, welches nur die Thoren leugnen. So gut also der Mensch sein eignes Leben versteht, so gut muß er im Stande sein, das Dasein Gottes zu beweisen, da das Leben selbst ein Beweis und zwar der einzig wahre ist. Sonst wäre der Mensch das unglücklichste Phantom ohne die Bedeutung, welche doch jedenfalls ein Leben haben muß, weil es wahr ist, eine problematische Erscheinung, deren Existenz denn allerdings bezweifelt werden könnte und müßte. Aus dem Leben selbst, welches alles Dasein durchdringt, und an welchem jeder Einzelne in seinem Selbstbewußtsein vollständigen Antheil hat, muß die Wahrheit erhellt, und mithin entschieden werden können, ob es einen persönlichen Gott gibt oder nicht, weil doch davon das Leben abhängig ist. Eben so gewiß, als die Verhältnisse, in welchen ich lebe, sind, eben so unzweifelhaft als mir das Leben nicht bloß der Form sondern dem Inhalte nach ist; eben so gewiß und unzweifelhaft muß es mir sein, ob es einen persönlichen Gott gibt oder nicht; und die richtige und bis ans Ende geführte Ergründung des Selbstbewußtseins muß schon als solche eine Lehre sein, welche für jene Frage als Beweis gelten darf. Mir ist doch z. B. das Leben, welches ein determinirtes wäre, von einem freien in jedem Stücke verschieden; und soll der Mensch nicht eine Grundlüge sein, so darf doch behauptet werden, daß er wahr sein kann. Mehr aber fördern wir nicht, wenn wir einen Beweis für das Dasein Gottes fordern, weil ohne ihn der Mensch nicht wissen noch lernen könnte, wo und wie, d. h.

wer er sei. So ausgemacht und einleuchtend daher, als es ist, daß es ein Leben gibt, weil wir leben, und daß wir dieses begreifen lernen müssen, weil wir wissen sollen, wie wir leben, so gewiß muß nachgewiesen werden können, ob das Leben ein Leben in Gott nur ist, oder nicht; so gewiß muß, wenn es einen Gott gibt, seine Existenz aus dem Wesen des Selbstbewußtseins erhärtet werden können.

Es wird mit Recht gesagt, daß Gott unmittelbar Gegenstand des Gefühls sei, und daher hinsichtlich seines Daseins die Erfahrung die Stelle des Beweises vertreten müsse; aber dennoch wird mit großem Unrecht behauptet, daß ein Beweis unmöglich sei. Denn dann muß die Deduktion des Gefühls mit einem Beweise zusammenfallen, und von der andern Seite verhält sich es mit jener Wahrheit nicht so, als ob da, wo Gefühl sei, auch zugleich schon Gott erkannt würde. Daher ist es nöthig auf dem Grunde des Selbstbewußtseins das Dasein Gottes, nachdem es Sache der unmittelbaren Ueberzeugung ist, auch vor dem zweifelnden Verstande, der dem Gefühle so leicht untreu ist, zu erhellen, damit in Allem dasselbe nicht bezweifelt werde. Unrichtig ist es, daß ein dergleichen Beweis unnöthig sei, schon aus dem Grunde, daß theils die Erfahrung ein Andres lehrt, theils daß mit demselben Raisonnement es ein Leichtes wäre, zu erweisen, daß überall jeder Beweis unnöthig sei. Möglich ist er auch so gut, wie jeder andre; denn er fordert nur einen Beweisgrund, wie ohne Ausnahme jede Art des Beweises. —

Indem wir nun das Selbstbewußtsein zum Gegenstande der Untersuchung machen, ergibt sich sogleich und zuerst daraus schon eine höchst wichtige Unterscheidung, daß es ein menschliches Selbstbewußtsein ist, von dem wir ausgehen. In diesem ist der Mensch nemlich zugleich Individuum und ein Glied der Menschheit; die Menschheit besteht aus Individuen und das Individuum trägt die Menschheit in sich. Dieses doppelte macht den einheitlichen Inhalt des Selbstbewußtseins aus, und es ist zu untersuchen, was denn dieses über sich selbst und sein Verhältniß aussagt. Schon hat sich aber ein bekanntes System zum Widerspruche erhoben und

will nicht zugeben, daß wir so von einem rein individuellen Bewußtsein reden dürfen, wie geschehen ist, und dieß thut es dadurch zu wissen, daß nach ihm alles Bewußtsein Gottesbewußtsein, nur in dem Menschen erwachendes, sein soll. Damit ist aber ein menschlich Individuelles, in der That dann auch ein menschliches Selbstbewußtsein geläugnet, wodurch dergleichen Hypothesen eines unbegriffenen Verstandes mit der Begriffsphilosophie selbst in argen Widerspruch gerathen, und wir sind überzeugt, daß jene Lehre, die sich von Hegel nennt, einzig und allein, aber auch wirklich von unserm Begriffe aus widerlegt werden kann. Denn es ist lediglich das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und Besondern; auf welches es im Streite gegen jene Behauptung ankommt. Da muß geltend gemacht werden, daß beides nimmermehr, wenn es Realität haben soll, identisch sein kann, weil ein Unverhältniß herauskäme, wenn nicht das Allgemeine in einer von dem Besondern verschiedenen für sich bestehenden Persönlichkeit Leben hätte. Entweder wäre dann auf dem Gebiete der Natur nur Besonderes ohne ein Allgemeines, oder das Umgekehrte fände auf dem Gebiete des Geistes Statt, wobei denn freilich eine Vereinigung zwischen Natur und Geist unmöglich, geschweige denn beide identisch wären. Das Selbstbewußtsein ist ein menschlich-individuelles, sonst hätte man sich nicht selbst darin, und trotz dessen unendlichen Ideen ist es ein endliches, d. h. ein besonderes im Einzelnen und durch den Einzelnen bestimmtes Einzelbewußtsein. Wäre nun die Idee Gottes keiner objektiven Realität entsprechend, so wäre sie von dem Individuum, in welchem sie eine bewußte ist, nichts Verschiedenes, mithin nicht Idee eines Unendlichen, weil das Individuum im genannten Sinne endlich ist. Daher können Gott und Welt nicht identisch sein, abgesehen noch davon, daß das Gottes- und das Weltbewußtsein als Bewußtsein so verschieden sind, daß sie im Streite mit einander stehen, wobei doch wohl von einer Identität leider nicht im Ernste die Rede sein kann. Jeder Pantheismus oder Pankosmismus scheitert schon an der Wahrheit, daß er Gedanke eines Einzelnen ist.

Hätte der Pantheismus Recht, müßte er als Ausgangspunkt ein Bewußtsein voraussetzen können, welches die Iden-

tität des Endlichen mit dem Unendlichen bezeichnete. Wir wollen mit ihm darüber nicht rechten, aber ein Selbstbewußtsein wäre jenes gewiß nicht, höchstens dem Wasser des Styx zu vergleichen, welcher aber zwischen dem Endlichen und Unendlichen liegt. Eine dergleichen Identität ist nicht Sache noch Resultat des individuellen Selbstgefühls, oder eines Bewußtseins, welches sich selbst voraussetzt, und daher taugt es nicht als wissenschaftliche Voraussetzung. Sei auch das Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein als ein unendliches gleich; die Aufgabe, ein Weltbewußtsein und dessen Ort zu bezeichnen, kann von diesem allein aus nicht gelößt werden. Jene Einheit des doppeltseitigen Bewußtseins läßt sich von der Welt, der Vielheit und Mannichfaltigkeit nicht aussagen. Denn ein Glied aus dieser kann mit jener Einheit darum nicht identificirt werden, weil dadurch der Begriff des Menschen selbst aufgehoben werden würde, und in Folge dessen der Vertreter jener Meinung leugnen müßte, daß Andre neben ihm existirten, oder daß er selber für sich etwas sei, worauf doch eben von jener Ansicht her ein Gewicht gelegt wird. Das entäußerte Für sich sein, von welchem man redet, ist ein der Wahrheit allerdings entäußertes, und einen andern Sinn kann die Sache schwerlich haben; denn es ist nimmermehr Sache und Wesen der Wahrheit, sich zu entäußern, da doch die Wahrheit eine Existenz, nicht irgend ein Gedanke an sich ist. Diesem gegenüber machen wir ein reales, existentiales Für sich sein geltend, und dieses eben ist das Selbst d. h. der Inhalt des Bewußtseins, von welchem aus, wie wir meinen, es einzig und allein möglich sein kann, die Verhältnisse des menschlichen Lebens zu begreifen.

Auch am Ende eines solchen Systems, wie das eben erwähnte, kann das Princip nimmermehr bewahrheitet sein, mag dasselbe auch noch so consequent aussehen. Denn die Wahrheit, auf welche es ankömmt, ist mehr als eine sogenannte logische Wahrheit und kein Produkt irgend welcher Consequenz. Dennoch geben wir Hegeln darin Recht, daß das absolute Princip erst am Ende des Systems in seiner Wahrheit gefaßt werden kann, wenn wir gleich nicht einsehen, wie Hegel das ganz gut sagen konnte ohne der Bedeutung des Begriffs zu

nahe zu thun, der er doch so gewaltig das Wort redet. Genug, ohne Gefahr zu vermuthen, stellen wir uns dem jüngern Fichte, wenn er angriffsmäßig schreibt [5]: „Denjenigen, welche zwar mit bewußter Ueberwindung des Hegelschen Gottesbegriffs die höhere Idee eines gegen die Welt Einen, urpersönlichen Gottes kennen, diese jedoch abermals nur am Ende der ganzen Realphilosophie und durch Vermittelung derselben gewinnen zu können behaupten — selbst denjenigen, sammt der Gruppe der das Hegelsche Princip nur modificirenden Freunden desselben, wäre die unabweisbare Folgerung entgegen zu halten, daß sie, wie objektiv fördernd und wahr auch an sich selbst der Gehalt ihrer Spekulationen sei, doch durch die Art ihrer Anordnung des Systems unvermeidlich nach dem Selbstorientirungsprocesse des philosophischen Bewußtseins, um das Realprincip und dadurch den Anfang des objektiven Systems zu finden, anheimfallen. Es ist treffend, wie wir meinen, und mit Fug auch gegen diese ausgesprochen worden, daß jene Stellung des Systems, wodurch erst am Schlusse der wahre Begriff des absoluten Princips gewonnen wird, auch nur einen subjektiven Erkenntnißzusammenhang für dasselbe zuläßt, keine die objektive Ordnung der Dinge wiedergebende Philosophie, indem hier Gott, und zwar Gott in seiner vollständigen Idee, als Geist und vorweltliches Selbstbewußtsein aufgefaßt, gleichwie er der Realität nach Anfang und Ursprung aller Dinge ist, so auch als das wahrhaft erklärende Erkenntnißprincip nur an den Anfang eines objektiven Systems der Philosophie treten kann." Zu dem in der Einleitung über die Subjektivität des Erkennens Gesagten fügen wir hier zwei Fragen hinzu: was will die Philosophie erkennen? und was ist Princip für die Erkenntniß Gottes? Man möchte wohl fragen, was denn in Ernst eine objektive Philosophie ist, und wie die objektive Ordnung der Dinge anders als subjektiv nur erkannt werde? Fichte will die eine Seite der Philosophie bezeichnen, nach welcher hin sie regressiv die Aufgabe habe,

5) Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, vierter Band „Zur spekulativen Theologie", S. 175.

ein Realprincip zu suchen, von welchem aus dann wieder der organische, der zweite, Theil der Philosophie sich bilde. Darin ist eine wahre Idee angedeutet. Die einzige Aufgabe aber der Philosophie bleibt es, sich selber zu verstehen, und wir dürfen wohl behaupten, daß sie in demselben Maaße, als die Lösung dieser Aufgabe ihr gelingt, sich dem Realprincipe auch nähert, nach welchem jegliches Denken seiner Natur nach aussieht. Dafür bürgt die Objektivität der Wahrheit, welche die Subjektivität sicher zur Anerkennung ihrer selbst leitet. Jenes Aussehen aber, jene Sehnsucht selbst scheint das Einzige zu sein, was über das Wesen der Philosophie unterrichten kann. Ein Realprincip muß gefunden werden; denn davon hängt, nicht die Wahrheit, aber die Wahrheit der Philosophie ab. Die Gültigkeit des Princips ist natürlich mit der des Systems dieselbe; und gleichwie jede Zeit im Suchen eines allgemeingültigen Princips begriffen ist, strebt sie auch nach einer Philosophie d. h. sie strebt das allgemeine Wahre zu finden und dann zu begründen. Dieses ist schon aus dem Grunde ein Gegebenes, weil es ein Allgemeines ist; denn nur das Besondere wird uns im Erkennen des Allgemeinen. Daher kann das Finden und Begründen nicht a priorisch sein. Weil aber dieß ist, so kann es für den menschlichen, besondern Standpunkt keine Philosophie in dem Sinne geben, daß sie die reale Wahrheit als eben ihren Inhalt in sich schlösse. Sie sucht, das Gegebene als wahr zu erkennen, unter der Voraussetzung, daß es wahr ist; und dieß ist richtig, weil jeder leicht einsieht, daß dasjenige wahr ist, was da ist. Dieß scheint denn für das Philosophiren, dessen Inhalt man nicht mit Unfug Philosophie nennen mag, die erste Lehre sein zu müssen. Ihr Wesen aber ist denn auch darin erkannt, und besteht darin, daß sie ein Realprincip finde, an dessen Hand der Mensch sich selbst begreife und alle Wesenheit mit ihm, in welcher er als Individuum und zwar als menschliches Individuum sich findet. Die individuelle Wesenheit gibt den Inhalt und das Menschliche die Form aller Philosophie, welche in dieser Gestalt den Standpunkt jeder Zeit vertritt. Der Cirkel, welcher in der Philosophie Statt finden soll, findet sich in der That nur als

müßiges Hin- und Herlaufen bei jener Eintheilung der Philosophie in einen elementaren und organischen Theil, durch welchen man den Cirkel nun grade zu entfernen meint. Der Cirkel liegt nemlich lediglich nur in dem Verhältnisse, in welchem solche zwei Theile nothwendig stehen müssen, indem, sollen beide einen wirklichen Inhalt haben, der eine nur dasselbe progressiv enthalten, was der andre regressiv wiederholen würde. So scheint jene Eintheilung auch in der That nicht über einen gewöhnlichen logischen Formalismus hinauszukommen. Welcher Halt ist mir denn in dem ersten Theil beim Suchen des Realprincips gegeben, und wie würde dieser Theil sich zu dem andern, dem organischen verhalten? Dürfen wir nicht mit gutem Rechte meinen, daß, sobald ein absolutes Princip gefunden wäre, das Geschäft der Philosophie zu Ende sein, wenn nicht eben erst als das Geschäft einer christlichen Philosophie dann anfangen würde? Denn es ist doch nun einmal gewiß, daß wir Gott nur im Zusammenhange mit der Welt, wenn auch, und grade darum, als ein transcendentes Wesen, erkennen können. Wäre nun dieser Zusammenhang zwischen Gott und Welt — was doch wohl der Fall sein müßte — bis auf den Grund durchgesehen und der Ordnung gemäß in dem ersten Theile der Philosophie zusammen vorgestellt, so ist in Wahrheit nicht einzusehen, welchen unterschiedlichen Inhalt der organische Theil noch würde für sich haben können. Soll die Realität des Princips in dem ersten Theile erwiesen sein, so muß dasselbe in alle Arten positiven Wissens hineingehen, um dieselben zu Systemen zu organisiren, und hätte in keinem zweiten Theile der Philosophie als solcher einen Inhalt, in welchem es seine Realität bewähren möchte. Von einer andern Seite angesehen würde der Unterschied zwischen beiden Theilen, wenn für beide ein Realprincip gefunden sein und festgehalten werden sollte, ein bloß formaler sein, nach welchem ein Theil analytisch, der andre synthetisch dieselbe Wahrheit enthielte. Eine Philosophie aber, welche nicht beides zu gleichen Malen in organischer, gegenseitiger Durchdringung vereinigt, müssen wir für ungenügend erklären, weil sie, um genügen zu können, die Analysis mit der Synthesis so verbin-

den muß, daß letztere in der ersteren überall sich findet, wie das Princip in der Ausführung. Jedes Princip ist synthetisch, und jede reale Wissenschaft, der ein Princip unterliegt, ist analytisch. Die Realität oder die Wahrheit ist nicht zwischen Synthesis und Analysis getheilt. Wie denn diese beiden in jeder wissenschaftlichen Ausführung gepaart sein müssen, so müssen sie auch in einem Princip, dem wir Realität beimessen dürfen, ungetrennt liegen. Ein solches Princip ist leicht und wesentlich von jedem andern zu unterscheiden; es gibt nur Ein — das Selbstbewußtsein.

Ein absolutes Princip, wie es allgemein genannt und verlangt wird, kann es für irgend welche Wissenschaft nicht geben; menschlich absolut — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — ist aber ein Realprincip, wie wir ein solches überall gebrauchen, da der Mensch in seinem Leben seinem Wesen getreu sich zu gestalten, und nach diesem seine Welt sich zu bilden hat. Die menschliche Absolutheit ist aber nichts Andres als das Selbstbewußtsein, in welchem in dem Menschen lebendig, wirklich gegenwärtig ist, was seinen jedesmaligen Zustand ausmacht. Dasselbe ist Subjekt-Objektivität, sich durchdringende Einheit des Allgemeinen und Besondern, wie solche Einheit für den Menschen, weil in ihm, conkret ist, und daher auch Realität besitzt. In ihm sind daher ursprünglich Subjektivität und Objektivität vermittelt, welche in keiner andern Weise sonst sich treffen. Was von ihm abgeleitet wird, hat im Princip seine Realität, wodurch erst dem sonst abstrakten Denken Conkretheit gegeben ist.

Als Allgemeinbegriff für alle Wissenschaft fordert man den allgemeinsten, einen solchen, unter welchen jedweder andre Begriff sich subsumiren läßt; und dieß geschieht mit großem Recht. Will man aber darum den Begriff Gottes allem Denken zum Grunde legen, so scheint dieß nicht gebilligt werden zu können. Der Gottesbegriff darf nicht gesetzt werden, wenn er nicht aus dem Begriff des Menschen abgeleitet werden kann; und in diesem Sinne ist das Selbstbewußtsein der erste Begriff für menschliches Denken. Daß dieß übersehen wird, muß als ein Mangel an den bisherigen Beweisen für das Dasein Gottes

erscheinen. Wir finden diese in der sogenannten Religionsphilosophie, in welcher man denn die Religion d. h. auch das Dasein Gottes voraussetzen zu dürfen meint. Allein gewinnen dadurch nicht die Beweise für das Dasein Gottes das Ansehen von Gespenstern aus einer fremden Region? Wie kommt man denn zu einer Religionsphilosophie und von welchem Princip aus? Ich muß erst wissen, daß dem Menschen als solchem Religion zuzuschreiben ist, oder dasselbe nach einer andern Seite hin gesagt, es muß aus dem eignen Selbstbewußtsein das Dasein Gottes begründet werden. Dadurch kann erst jene Voraussetzung gerechtfertigt werden; und so werden wir belehrt, daß es für jede wissenschaftliche Untersuchung einen Grundsatz geben muß, welche unter Menschen eine Allgemeingültigkeit ansprechen darf, um jene Voraussetzung zur Evidenz zu erheben. Dieser Grundsatz muß, wenn es auch anders scheinen könnte, ein in Bezug auf Realität für die Menschen allgemeinerer sein, als der Begriff Gottes ist. Verhält es sich doch schon im Leben so, daß dasselbe ein Weg ist, auf dem der Mensch zu Gott gelangt; und daß der Mensch auf diesem Wege ist, ist die Bedingung, ohne welche er weder vom Ziele wüßte noch es erreichen würde. Für die zu findende Wahrheit muß daher in dem Standpunkte des Forschers selbst die erste Wahrheit, die nothwendige und ausschließliche Bedingung liegen. Auf die Frage des Wo? welches die Einleitung berührte, gibt in diesem Sinne das Selbstbewußtsein Antwort, von welchem auszugehen ist.

Es leuchtet ohne Schwierigkeit ein, daß, wenn nicht von dem Selbstbewußtsein aus die Annahme eines persönlichen Gottes gerechtfertigt und bewahrheitet werden könnte, überall der Beweis seines Daseins absolut unmöglich wäre. Jedwedem andern Beweise gleich kann aber dieser so geführt werden, daß, wenn es ein Selbstbewußtsein gibt, es auch einen persönlichen Gott geben muß. Mit dem Selbstbewußtsein setze ich ein wirklich Vorhandenes, welches, wie jedes Sein, Realismus und Idealismus einheitlich in sich enthält, während ohne die Ableitung aus jenem der Begriff Gottes eine bloße Idee ist, nach deren Realität man zu fragen fortfahren muß. Denn

die Logik genügt dem wahren Wissen nicht, weil sie nicht nach der Realität ihrer Begriffe frägt, welche daher auch keine systematische Consequenz zu erweisen vermag. Dieser gegenüber dürfen wir in Sachen realer Wahrheiten der Aussage des Selbstbewußtseins vertrauen, da dieses für den Menschen die erste und nothwendige Wahrheit ist, ohne welche er ja nicht für die Wahrheit wäre [6]). Wenn auch in den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes alle Merkmale des Gottesbegriffs bis ins Einzelne hinein angegeben wären, so hängt dem Begriffe selbst doch am Ende noch die Frage nach seiner wirklichen Existenz an, für welche der Begriff selbst natürlich keine Merkmale enthalten kann. Sehen wir welchen von jenen Beweisen wir wollen darauf an, so bleibt man mit den Resultaten derselben zuletzt an einer Kluft stehen, welche eben so groß und unendlich ist, als der Unterschied zwischen Gott und Welt, zu dessen Annahme man sich nach jenen zu Anfang doch hat berechtigt halten müssen. —

Man geht auch wohl von dem Selbstbewußtsein aus, um zum Gottesbewußtsein zu gelangen und dasselbe zu bestimmen, aber von einer, wir müssen sagen, unklaren Vorstellung desselben. Es wird zur Aufgabe gemacht, das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein des Universums zu erweitern, und gesagt, daß dann dieses erweiterte Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein Eins sei. In dieser Weise wird überall das Verhältniß zwischen den verschiedenen Arten des Bewußtseins falsch gefaßt, als ob durch eine dergleichen Erweiterung ein neues Moment in das Selbstbewußtsein hineinkäme, oder als ob im Selbstbewußtsein das Maaß des Weltbewußtseins für das Gottesbewußtsein auch das Maaß sei. Zuerst wird auf die genannte Art das Selbstbewußtsein als ein isolirtes, dem Gottesbewußtsein etwa coordinirtes Bewußtsein, folglich mit einer gewissen Selbstständigkeit, die ihm so nicht eingeräumt werden darf, gesetzt; und zuletzt würden doch, wenn wirklich etwas erreicht, und von einem Gotte die Rede sein sollte, Gottesbe-

6) Vergl. Fichte, die Bestimmung des Menschen, S. 26 in der neuen Auflage.

wußtsein und Selbstbewußtsein in einer Weise identisch gemacht worden sein, daß ein Gott, der bei solchem Denkverfahren allerdings seinen Namen hätte, jedenfalls im Geiste des Systems ein nur immanentes Wesen sein würde. Man geht dabei von der Meinung aus, als ob man nur durch die Welt hindurch und nur in der Welt zur Erkenntniß Gottes gelangen könne, während doch dieß ein außerweltliches ist; und dadurch gibt man dem Weltbewußtsein an sich eine Bedeutung, mit welcher weder Gottes- noch Selbstbewußtsein in ihrer eigenthümlichen Art bestehen können; mit einem Worte, man confundirt jene drei Arten des Bewußtseins, und dadurch wird das Selbstbewußtsein einem unsichern Schwanken ausgestellt, aus welchem weder Gottes- noch Weltbewußtsein herauszuhelfen vermögend sind. Daß das Selbstbewußtsein die erste und einzige Selbstständigkeit für den Menschen ist, muß geltend gemacht werden, damit die andern beiden Arten die rechte Stellung und für den Menschen Bedeutung erhalten. Daß nach jener andern Fassung es nicht gelingen kann, das Dasein Gottes, geschweige eines persönlichen Gottes zu erweisen, ist zu augenscheinlich, als daß es einer weitern Erklärung bedürfte. Man denke sich sonst einmal, so gut es gehen mag, nach der Zumuthung jener Ansicht ein bloß subjektives, nicht zugleich objektives Bewußtsein, ein Selbstbewußtsein, in welchem das Selbst bloß Subjekt und nicht vielmehr der Mensch in den Verhältnissen, ohne welche er nicht Mensch ist, wäre; man erweitere, so gut es gehen mag, ein solches Bewußtsein zum Bewußtsein des Universums; was hat man denn erreicht? Man hätte höchstens im Selbstbewußtsein die Saite des Weltbewußtseins angespannt, am Wenigsten wohl das Gottesbewußtsein gefördert oder gar erst gefunden. Denke man sich auch das Bewußtsein aller Kreatur zu einer Einheit concentrirt, man würde gewiß mit demselben nicht mehr erblicken, als was das individuelle Selbstbewußtsein sieht. Einestheils ist wohl zu beachten, was wir schon als etwas dem menschlichen Selbstbewußtsein Wesentliches angedeutet haben, daß das Individuum die Menschheit in sich trage, also ein Individuum in seinem Selbstbewußtsein eben dasselbe haben kann und muß, als die

ganze Menge von Individuen zusammen in dem ihrigen; und anderntheils kann man auf diese Weise einen Weg von der Welt zu Gott zu finden eben so wenig wähnen, als es gewiß bleibt, daß ein Gott nicht Produkt einer Welt sein kann; wornach man denn in der Welt als solcher — dem Selbstbewußtsein gegenüber — nimmermehr die Gründe finden kann, aus welchen man auf das Dasein eines persönlichen Gottes schließen dürfte.

Es könnte aber scheinen, daß die Abweisung dreier coordinirter Arten des Bewußtseins an einer andern Unterscheidung des Bewußtseins sich stoße. Man unterscheidet subjektives Bewußtsein, welches dem Selbstbewußtsein, und objektives Bewußtsein, welches dem Wissen gleich sein soll. Diese Unterscheidung aber muß für durchaus unzulässig erklärt werden, insofern sie zwei Arten des Bewußtseins bezeichnen soll; denn es ist ein Widerspruch sogar, im Bewußtsein Subjektivität und Objektivität zu unterscheiden, welche beide eben im Bewußtsein geeinigt sind, und ohne welche Einigung kein Bewußtsein ist. Jene Unterscheidung könnte also mit höchster Vorsicht nur gelten, wenn sie zwei Faktoren, durch welche der Inhalt des Bewußtseins bedingt ist, bezeichnen sollte; und das wäre kein Unterschied im Bewußtsein, sondern nur die Angabe eines Verhältnisses, welches immer zwischen zwei Faktoren liegt, im Selbstbewußtsein zum Inhalte des Lebens für denjenigen geeint, welcher in dem Verhältnisse lebt. Es erscheint uns dasjenige von der größten Wichtigkeit, was wir schon angedeutet haben, und es dient auch hier zur Verständigung. Als ganz ungehörig und Oberflächlichkeit verrathend muß nemlich die Art uns vorkommen, in welcher man vom Bewußtsein und vom Selbstbewußtsein als von zweien Dingen redet. Denn alles und jedes Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, und ein andres Bewußtsein ist schlechterdings undenkbar und unmöglich [7]. Es kann uns nicht verborgen sein, wie man mit dem Gefühle einer recht simpeln Zumuthung antworten wird, wenn wir fragen, was ein Selbstbewußtsein bleibt, wenn wir das „Selbst“

7) Vergl. Fichte, die Bestimmung des Menschen, S. 65.

nahe zu thun, der er doch so gewaltig das Wort redet. Genug, ohne Gefahr zu vermuthen, stellen wir uns dem jüngern Fichte, wenn er angriffsmäßig schreibt [5]): „Denjenigen, welche zwar mit bewußter Ueberwindung des Hegelschen Gottesbegriffs die höhere Idee eines gegen die Welt Einen, urpersönlichen Gottes kennen, diese jedoch abermals nur am Ende der ganzen Realphilosophie und durch Vermittelung derselben gewinnen zu können behaupten — selbst denjenigen, sammt der Gruppe der das Hegelsche Princip nur modificirenden Freunden desselben, wäre die unabweisbare Folgerung entgegen zu halten, daß sie, wie objektiv fördernd und wahr auch an sich selbst der Gehalt ihrer Spekulationen sei, doch durch die Art ihrer Anordnung des Systems unvermeidlich nach dem Selbstorientirungsprocesse des philosophischen Bewußtseins, um das Realprincip und dadurch den Anfang des objektiven Systems zu finden, anheimfallen. Es ist treffend, wie wir meinen, und mit Fug auch gegen diese ausgesprochen worden, daß jene Stellung des Systems, wodurch erst am Schlusse der wahre Begriff des absoluten Princips gewonnen wird, auch nur einen subjektiven Erkenntnißzusammenhang für dasselbe zuläßt, keine die objektive Ordnung der Dinge wiedergebende Philosophie, indem hier Gott, und zwar Gott in seiner vollständigen Idee, als Geist und vorweltliches Selbstbewußtsein aufgefaßt, gleichwie er der Realität nach Anfang und Ursprung aller Dinge ist, so auch als das wahrhaft erklärende Erkenntnißprincip nur an den Anfang eines objektiven Systems der Philosophie treten kann.“ Zu dem in der Einleitung über die Subjektivität des Erkennens Gesagten fügen wir hier zwei Fragen hinzu: was will die Philosophie erkennen? und was ist Princip für die Erkenntniß Gottes? Man möchte wohl fragen, was denn in Ernst eine objektive Philosophie ist, und wie die objektive Ordnung der Dinge anders als subjektiv nur erkannt werde? Fichte will die eine Seite der Philosophie bezeichnen, nach welcher hin sie regressiv die Aufgabe habe,

5) Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, vierter Band „Zur spekulativen Theologie“, S. 175.

ein Realprincip zu suchen, von welchem aus dann wieder der organische, der zweite, Theil der Philosophie sich bilde. Darin ist eine wahre Idee angedeutet. Die einzige Aufgabe aber der Philosophie bleibt es, sich selber zu verstehen, und wir dürfen wohl behaupten, daß sie in demselben Maaße, als die Lösung dieser Aufgabe ihr gelingt, sich dem Realprincipe auch nähert, nach welchem jegliches Denken seiner Natur nach aussieht. Dafür bürgt die Objektivität der Wahrheit, welche die Subjektivität sicher zur Anerkennung ihrer selbst leitet. Jenes Aussehen aber, jene Sehnsucht selbst scheint das Einzige zu sein, was über das Wesen der Philosophie unterrichten kann. Ein Realprincip muß gefunden werden; denn davon hängt, nicht die Wahrheit, aber die Wahrheit der Philosophie ab. Die Gültigkeit des Princips ist natürlich mit der des Systems dieselbe; und gleichwie jede Zeit im Suchen eines allgemeingültigen Princips begriffen ist, strebt sie auch nach einer Philosophie d. h. sie strebt das allgemeine Wahre zu finden und dann zu begründen. Dieses ist schon aus dem Grunde ein Gegebenes, weil es ein Allgemeines ist; denn nur das Besondere wird uns im Erkennen des Allgemeinen. Daher kann das Finden und Begründen nicht a priorisch sein. Weil aber dieß ist, so kann es für den menschlichen, besondern Standpunkt keine Philosophie in dem Sinne geben, daß sie die reale Wahrheit als eben ihren Inhalt in sich schlösse. Sie sucht, das Gegebene als wahr zu erkennen, unter der Voraussetzung, daß es wahr ist; und dieß ist richtig, weil jeder leicht einsieht, daß dasjenige wahr ist, was da-ist. Dieß scheint denn für das Philosophiren, dessen Inhalt man nicht mit Unfug Philosophie nennen mag, die erste Lehre sein zu müssen. Ihr Wesen aber ist denn auch darin erkannt, und besteht darin, daß sie ein Realprincip finde, an dessen Hand der Mensch sich selbst begreife und alle Wesenheit mit ihm, in welcher er als Individuum und zwar als menschliches Individuum sich findet. Die individuelle Wesenheit gibt den Inhalt und das Menschliche die Form aller Philosophie, welche in dieser Gestalt den Standpunkt jeder Zeit vertritt. Der Cirkel, welcher in der Philosophie Statt finden soll, findet sich in der That nur als

münderes Hin- und Herlaufen bei jener Eintheilung der Philosophie in einen elementaren und organischen Theil, durch welchen man den Cirkel nun grade zu entfernen meint. Der Cirkel liegt nemlich lediglich nur in dem Verhältnisse, in welchem solche zwei Theile nothwendig stehen müssen, indem, sollen beide einen wirklichen Inhalt haben, der eine nur dasselbe progressiv enthalten, was der andre regressiv wiederholen würde. So scheint jene Eintheilung auch in der That nicht über einen gewöhnlichen logischen Formalismus hinauszukommen. Welcher Halt ist mir denn in dem ersten Theil beim Suchen des Realprincips gegeben, und wie würde dieser Theil sich zu dem andern, dem organischen verhalten? Dürfen wir nicht mit gutem Rechte meinen, daß, sobald ein absolutes Princip gefunden wäre, das Geschäft der Philosophie zu Ende sein, wenn nicht eben erst als das Geschäft einer christlichen Philosophie dann anfangen würde? Denn es ist doch nun einmal gewiß, daß wir Gott nur im Zusammenhange mit der Welt, wenn auch, und grade darum, als ein transcendentes Wesen, erkennen können. Wäre nun dieser Zusammenhang zwischen Gott und Welt — was doch wohl der Fall sein müßte — bis auf den Grund durchgesehen und der Ordnung gemäß in dem ersten Theile der Philosophie zusammen vorgestellt, so ist in Wahrheit nicht einzusehen, welchen unterschiedlichen Inhalt der organische Theil noch würde für sich haben können. Soll die Realität des Princips in dem ersten Theile erwiesen sein, so muß dasselbe in alle Arten positiven Wissens hineingehen, um dieselben zu Systemen zu organisiren, und hätte in keinem zweiten Theile der Philosophie als solcher einen Inhalt, in welchem es seine Realität bewähren möchte. Von einer andern Seite angesehen würde der Unterschied zwischen beiden Theilen, wenn für beide ein Realprincip gefunden sein und festgehalten werden sollte, ein bloß formaler sein, nach welchem ein Theil analytisch, der andre synthetisch dieselbe Wahrheit enthielte. Eine Philosophie aber, welche nicht beides zu gleichen Malen in organischer, gegenseitiger Durchdringung vereinigt, müssen wir für ungenügend erklären, weil sie, um genügen zu können, die Analysis mit der Synthesis so verbin-

den muß, daß letztere in der ersteren überall sich findet, wie das Princip in der Ausführung. Jedes Princip ist synthetisch, und jede reale Wissenschaft, der ein Princip unterliegt, ist analytisch. Die Realität oder die Wahrheit ist nicht zwischen Synthesis und Analysis getheilt. Wie denn diese beiden in jeder wissenschaftlichen Ausführung gepaart sein müssen, so müssen sie auch in einem Princip, dem wir Realität beimessen dürfen, ungetrennt liegen. Ein solches Princip ist leicht und wesentlich von jedem andern zu unterscheiden; es gibt nur Ein — das Selbstbewußtsein.

Ein absolutes Princip, wie es allgemein genannt und verlangt wird, kann es für irgend welche Wissenschaft nicht geben; menschlich absolut — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — ist aber ein Realprincip, wie wir ein solches überall gebrauchen, da der Mensch in seinem Leben seinem Wesen getreu sich zu gestalten, und nach diesem seine Welt sich zu bilden hat. Die menschliche Absolutheit ist aber nichts Andres als das Selbstbewußtsein, in welchem in dem Menschen lebendig, wirklich gegenwärtig ist, was seinen jedesmaligen Zustand ausmacht. Dasselbe ist Subjekt-Objektivität, sich durchdringende Einheit des Allgemeinen und Besondern, wie solche Einheit für den Menschen, weil in ihm, conkret ist, und daher auch Realität besitzt. In ihm sind daher ursprünglich Subjektivität und Objektivität vermittelt, welche in keiner andern Weise sonst sich treffen. Was von ihm abgeleitet wird, hat im Princip seine Realität, wodurch erst dem sonst abstrakten Denken Conkretheit gegeben ist.

Als Allgemeinbegriff für alle Wissenschaft fordert man den allgemeinsten, einen solchen, unter welchen jedweder andre Begriff sich subsumiren läßt; und dieß geschieht mit großem Recht. Will man aber darum den Begriff Gottes allem Denken zum Grunde legen, so scheint dieß nicht gebilligt werden zu können. Der Gottesbegriff darf nicht gesetzt werden, wenn er nicht aus dem Begriff des Menschen abgeleitet werden kann; und in diesem Sinne ist das Selbstbewußtsein der erste Begriff für menschliches Denken. Daß dieß übersehen wird, muß als ein Mangel an den bisherigen Beweisen für das Dasein Gottes

erscheinen. Wir finden diese in der sogenannten Religionsphilosophie, in welcher man denn die Religion d. h. auch das Dasein Gottes voraussetzen zu dürfen meint. Allein gewinnen dadurch nicht die Beweise für das Dasein Gottes das Ansehen von Gespenstern aus einer fremden Region? Wie kommt man denn zu einer Religionsphilosophie und von welchem Princip aus? Ich muß erst wissen, daß dem Menschen als solchem Religion zuzuschreiben ist, oder dasselbe nach einer andern Seite hin gesagt, es muß aus dem eignen Selbstbewußtsein das Dasein Gottes begründet werden. Dadurch kann erst jene Voraussetzung gerechtfertigt werden; und so werden wir belehrt, daß es für jede wissenschaftliche Untersuchung einen Grundsatz geben muß, welche unter Menschen eine Allgemeingültigkeit ansprechen darf, um jene Voraussetzung zur Evidenz zu erheben. Dieser Grundsatz muß, wenn es auch anders scheinen könnte, ein in Bezug auf Realität für die Menschen allgemeinerer sein, als der Begriff Gottes ist. Verhält es sich doch schon im Leben so, daß dasselbe ein Weg ist, auf dem der Mensch zu Gott gelangt; und daß der Mensch auf diesem Wege ist, ist die Bedingung, ohne welche er weder vom Ziele wüßte noch es erreichen würde. Für die zu findende Wahrheit muß daher in dem Standpunkte des Forschers selbst die erste Wahrheit, die nothwendige und ausschließliche Bedingung liegen. Auf die Frage des Wo? welches die Einleitung berührte, gibt in diesem Sinne das Selbstbewußtsein Antwort, von welchem auszugehen ist.

Es leuchtet ohne Schwierigkeit ein, daß, wenn nicht von dem Selbstbewußtsein aus die Annahme eines persönlichen Gottes gerechtfertigt und bewahrheitet werden könnte, überall der Beweis seines Daseins absolut unmöglich wäre. Jedwedem andern Beweise gleich kann aber dieser so geführt werden, daß, wenn es ein Selbstbewußtsein gibt, es auch einen persönlichen Gott geben muß. Mit dem Selbstbewußtsein setze ich ein wirklich Vorhandenes, welches, wie jedes Sein, Realismus und Idealismus einheitlich in sich enthält, während ohne die Ableitung aus jenem der Begriff Gottes eine bloße Idee ist, nach deren Realität man zu fragen fortfahren muß. Denn

die Logik genügt dem wahren Wissen nicht, weil sie nicht nach der Realität ihrer Begriffe frägt, welche daher auch keine systematische Consequenz zu erweisen vermag. Dieser gegenüber dürfen wir in Sachen realer Wahrheiten der Aussage des Selbstbewußtseins vertrauen, da dieses für den Menschen die erste und nothwendige Wahrheit ist, ohne welche er ja nicht für die Wahrheit wäre [6]. Wenn auch in den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes alle Merkmale des Gottesbegriffs bis ins Einzelne hinein angegeben wären, so hängt dem Begriffe selbst doch am Ende noch die Frage nach seiner wirklichen Existenz an, für welche der Begriff selbst natürlich keine Merkmale enthalten kann. Sehen wir welchen von jenen Beweisen wir wollen darauf an, so bleibt man mit den Resultaten derselben zuletzt an einer Kluft stehen, welche eben so groß und unendlich ist, als der Unterschied zwischen Gott und Welt, zu dessen Annahme man sich nach jenen zu Anfang doch hat berechtigt halten müssen. —

Man geht auch wohl von dem Selbstbewußtsein aus, um zum Gottesbewußtsein zu gelangen und dasselbe zu bestimmen, aber von einer, wir müssen sagen, unklaren Vorstellung desselben. Es wird zur Aufgabe gemacht, das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein des Universums zu erweitern, und gesagt, daß dann dieses erweiterte Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein Eins sei. In dieser Weise wird überall das Verhältniß zwischen den verschiedenen Arten des Bewußtseins falsch gefaßt, als ob durch eine dergleichen Erweiterung ein neues Moment in das Selbstbewußtsein hineinkäme, oder als ob im Selbstbewußtsein das Maaß des Weltbewußtseins für das Gottesbewußtsein auch das Maaß sei. Zuerst wird auf die genannte Art das Selbstbewußtsein als ein isolirtes, dem Gottesbewußtsein etwa coordinirtes Bewußtsein, folglich mit einer gewissen Selbstständigkeit, die ihm so nicht eingeräumt werden darf, gesetzt; und zuletzt würden doch, wenn wirklich etwas erreicht, und von einem Gotte die Rede sein sollte, Gottesbe-

6) Vergl. Fichte, die Bestimmung des Menschen, S. 26 in der neuen Auflage.

(wußtsein und Selbstbewußtsein in einer Weise identisch gemacht worden sein, daß ein Gott, der bei solchem Denkverfahren allerdings seinen Namen hätte, jedenfalls im Geiste des Systems ein nur immanentes Wesen sein würde. Man geht dabei von der Meinung aus, als ob man nur durch die Welt hindurch und nur in der Welt zur Erkenntniß Gottes gelangen könne, während doch diess ein außerweltliches ist; und dadurch gibt man dem Weltbewußtsein an sich eine Bedeutung, mit welcher weder Gottes- noch Selbstbewußtsein in ihrer eigenthümlichen Art bestehen können; mit einem Worte, man confundirt jene drei Arten des Bewußtseins, und dadurch wird das Selbstbewußtsein einem unsichern Schwanken ausgestellt, aus welchem weder Gottes- noch Weltbewußtsein herauszuhelfen vermögend sind. Daß das Selbstbewußtsein die erste und einzige Selbstständigkeit für den Menschen ist, muß geltend gemacht werden, damit die andern beiden Arten die rechte Stellung und für den Menschen Bedeutung erhalten. Daß nach jener andern Fassung es nicht gelingen kann, das Dasein Gottes, geschweige eines persönlichen Gottes zu erweisen, ist zu augenscheinlich, als daß es einer weitern Erklärung bedürfte. Man denke sich sonst einmal, so gut es gehen mag, nach der Zumuthung jener Ansicht ein bloß subjektives, nicht zugleich objektives Bewußtsein, ein Selbstbewußtsein, in welchem das Selbst bloß Subjekt und nicht vielmehr der Mensch in den Verhältnissen, ohne welche er nicht Mensch ist, wäre; man erweitere, so gut es gehen mag, ein solches Bewußtsein zum Bewußtsein des Universums; was hat man denn erreicht? Man hätte höchstens im Selbstbewußtsein die Saite des Weltbewußtseins angespannt, am Wenigsten wohl das Gottesbewußtsein gefördert oder gar erst gefunden. Denke man sich auch das Bewußtsein aller Kreatur zu einer Einheit concentrirt, man würde gewiß mit demselben nicht mehr erblicken, als was das individuelle Selbstbewußtsein sieht. Einestheils ist wohl zu beachten, was wir schon als etwas dem menschlichen Selbstbewußtsein Wesentliches angedeutet haben, daß das Individuum die Menschheit in sich trage, also ein Individuum in seinem Selbstbewußtsein eben dasselbe haben kann und muß, als die

ganze Menge von Individuen zusammen in dem ihrigen; und anderntheils kann man auf diese Weise einen Weg von der Welt zu Gott zu finden eben so wenig wähnen, als es gewiß bleibt, daß ein Gott nicht Produkt einer Welt sein kann; wornach man denn in der Welt als solcher — dem Selbstbewußtsein gegenüber — nimmermehr die Gründe finden kann, aus welchen man auf das Dasein eines persönlichen Gottes schließen dürfte.

Es könnte aber scheinen, daß die Abweisung dreier coordinirter Arten des Bewußtseins an einer andern Unterscheidung des Bewußtseins sich stoße. Man unterscheidet subjektives Bewußtsein, welches dem Selbstbewußtsein, und objektives Bewußtsein, welches dem Wissen gleich sein soll. Diese Unterscheidung aber muß für durchaus unzulässig erklärt werden, insofern sie zwei Arten des Bewußtseins bezeichnen soll; denn es ist ein Widerspruch sogar, im Bewußtsein Subjektivität und Objektivität zu unterscheiden, welche beide eben im Bewußtsein geeinigt sind, und ohne welche Einigung kein Bewußtsein ist. Jene Unterscheidung könnte also mit höchster Vorsicht nur gelten, wenn sie zwei Faktoren, durch welche der Inhalt des Bewußtseins bedingt ist, bezeichnen sollte; und das wäre kein Unterschied im Bewußtsein, sondern nur die Angabe eines Verhältnisses, welches immer zwischen zwei Faktoren liegt, im Selbstbewußtsein zum Inhalte des Lebens für denjenigen geeint, welcher in dem Verhältnisse lebt. Es erscheint uns dasjenige von der größten Wichtigkeit, was wir schon angedeutet haben, und es dient auch hier zur Verständigung. Als ganz ungehörig und Oberflächlichkeit verrathend muß nemlich die Art uns vorkommen, in welcher man vom Bewußtsein und vom Selbstbewußtsein als von zweien Dingen redet. Denn alles und jedes Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, und ein andres Bewußtsein ist schlechterdings undenkbar und unmöglich 7). Es kann uns nicht verborgen sein, wie man mit dem Gefühle einer recht simpeln Zumuthung antworten wird, wenn wir fragen, was ein Selbstbewußtsein bleibt, wenn wir das „Selbst“

7) Vergl. Fichte, die Bestimmung des Menschen, S. 65.

hinwegdenken! Die Zumuthung ist so einfach, als sie scheint, aber nicht minder im Interesse der Wissenschaft allen Mißverständnissen gegenüber von der höchsten Wichtigkeit. Denn sie lehrt uns, daß alles Selbstbewußtsein, und, um der Einreden willen, daß alles Bewußtsein schlechthin nur subjektiv ist.

Als ein nicht geringer, aber folgenreicher Irrthum erscheint es ferner, wenn man von dem Standpunkte des Selbstbewußtseins aus behauptet, man könne theils ein Bewußtsein von Gott, theils ein Bewußtsein von der Welt haben. Das Richtige scheint vielmehr zu sein, daß wir nur ein Bewußtsein von uns selbst haben, wie wir aber in demselben theils durch Gott, theils durch die Welt bestimmt sind. Gott und Welt (man erlaube den Ausdruck) sind die Faktoren des Lebens; das Leben ist ein Verhältniß; wir stehen als Menschen in diesem Verhältnisse, und werden mithin gleich sehr durch beide Faktoren bestimmt. Das Verhältniß aber ist erst Leben durch das Selbstbewußtsein und in ihm, Bewußtlosigkeit Leblosigkeit. Aus demselben Grunde aber sagen wir, steht das Selbstbewußtsein zwischen Gott und Welt, so daß in ihm ja eben das Verhältniß zwischen beiden an die Stelle der sonst unüberschreitbaren Kluft getreten ist; so daß ferner in und aus dem Selbstbewußtsein allein alle moralischen schwierigen Fragen beantwortet werden können. Wir wollen jedoch nicht vorgreifen; vielmehr es jetzt versuchen, die Aufgabe, die genannt ist, zu lösen. Zu dem Ende scheint aber nachgewiesen werden zu müssen, daß das Verhältniß des Lebens durchaus immer ein unmittelbares, und daß ein unmittelbares Verhältniß, mithin ein menschliches Leben, nur denkbar ist, wenn es einen persönlichen Gott gibt. —

A. Das Leben als ein unmittelbares Verhältniß.

Die erste Frage, welche uns hier entgegentritt, ist die, unter welche Kategorie im Allgemeinen das menschliche Leben zu stellen ist. Diese Frage muß die reichste an Umfang und an Tiefe unerschöpfliche genannt werden. Denn um dieselbe vollständig beantworten zu können, müßte der Mensch gleich-

sam über das Leben, in dem er doch mitten inne steht, selbst hinausgehen, damit er alles Einzelne als Ein Ganzes betrachte, in welchem er selbst ein Ganzes wird. Man hat viele und angestrengte Versuche nicht gespart, um auf das Centrum des Lebens zu stoßen. Gleichwie aber von der Richtigkeit und Vollständigkeit einer dergleichen Untersuchung jede andre abhängt, ist es auch nicht leicht zu verkennen, daß alle Unentschiedenheiten im Leben wie alle Widersprüche und aller Streit der Systeme laut bezeugen, wie bis dahin jene Frage nicht beantwortet, ja nicht einmal als Frage genügend festgestellt ist. Es kann nun im Angesichte dieser wohl kaum etwas Andres geschehen, als daß wir sie auf den ersten Grund menschlicher Ueberzeugung verweisen, in welcher denn auch als im Selbstbewußtsein der Mensch einen Standpunkt einnimmt, der ihn über sein alltägliches Treiben hinausführt, daß er mehr schaue als die Einzelnheiten des Lebens. Damit zufrieden zu sein haben wir in der That auch gegründete Ursache; denn wir haben einen sichern Grund gewonnen, von welchem aus man sich nicht zu scheuen braucht, auf einzelne Fragen des Lebens einzugehen, und welchen zu leugnen nur Vermessenheit eines lächerlichen Skepticismus sein würde. Denn ein Grund wäre nicht Grund, wenn er begründet werden sollte; wer für das Selbstbewußtsein nach einem Beweise fragte wie für den Pythagoräischen Lehrsatz, der müßte consequenterweise, wenn er Gott den Grund der Welt nennen wollte, weiter auch nach dem Grunde Gottes fragen, und würde sich in die wahre Grundlosigkeit verlieren, während er fälschlich die Unergründlichkeit dafür hielt. Zu dem Grunde vermag der Mensch zu dringen; aber nicht über denselben hinaus, wo nur Leere ist, soll er gehen wollen. Die Antwort auf jene Frage, die Ursprünglichkeit des menschlichen Lebens zu erforschen, ist aber darum so schwierig, weil es hier theils um das Wesen des menschlichen Geistes sich handelt, und wir doch, mit ihm in die Welt der sinnlichen Erscheinungen gestellt, von dieser uns nicht so ganz los zu machen vermögen, daß wir rein den Geist, wie er in seiner Totalität über seinen Erscheinungen steht, begreifen könnten; theils aber die Einheit des Geistigen und

Leiblichen, wodurch erst eine ganze Persönlichkeit bezeichnet ist, anzugeben wäre. Wir können den Geist nur zugleich mit seinen Erscheinungen auffassen, und erblicken beide nur in der Zeit, an deren Formen unsere Anschauungen geknüpft sind, zusammen, aus welchem Grunde es schwer ist zu wissen, was in Allem das Eine, und was vom Einzelnen jedesmal im Ganzen, in der Persönlichkeit, das Erste sei. Handelte es sich nur um die Priorität zwischen dem Geiste und der Erscheinung, dann möchte eine Entscheidung minder schwierig sein, insofern wir nemlich eine begriffliche Priorität sehr wohl aufstellen und begründen könnten. Auf dem Gebiete des Geistes selbst aber kehrt dieselbe Frage wieder; indem wir in ihm verschiedene Momente seiner Thätigkeit auf Grund der ihm selbst wesentlichen Individualisirung unterscheiden müssen, gilt es, unter diesen wieder zu entscheiden, welches wegen der durchgängigen Einheit des Geistes und des persönlichen Lebens mit großer Schwierigkeit verbunden ist. Dieses darf keinen Augenblick unbeachtet bleiben, wenn man sich auf psychologische Untersuchungen einläßt, die allein dem Ziele entgegenführen können. Wir können diese mit gutem Grunde aufnehmen, und dürfen hoffen, auch eine gewisse Art von Ursprünglichkeit unter den sogenannten Seelenthätigkeiten zu finden, indem wir festhalten, daß zwar der jedesmalige Inhalt des geistigen Lebens mit Einem Male da ist, und eine unzertrennliche Einheit bildet; daß aber doch in Beziehung auf die Formen, in welchen jener Inhalt herbeigeschafft und bewahrt wird, sehr wohl von einer Ursprünglichkeit der einen vor der andern geredet werden kann. Diese Ursprünglichkeit wird hervortreten, wenn nachgewiesen werden kann, daß die Formen der geistigen Thätigkeit keineswegs sich gleich stehen oder coordinirt sind; diejenige, welche etwa den andern superordinirt wäre, verdiente in jeder Weise die Ehre der Priorität. Wir wollen sehen, und richten, um jenes zu untersuchen, das Auge auf die gangbare Unterscheidung, nach welcher man drei Seelenfunktionen, und zwar Gefühl, Erkennen und Wollen annimmt. —

Der Mensch, sobald sein Bewußtsein erwacht, welches bisher mit dem jetzt sich aufschließenden Inhalte schlummerte,

findet sich selbst als ein in einer gewissen, damit, daß er Mensch ist, gegebenen Schranke endliches Wesen, als ein Individuum. Diese Schranke, auch ihrer Objektivität nach, ist nothwendig mit und in dem Selbstbewußtsein des Ich gesetzt, da das Selbstbewußtsein durch das Begegnen eines Nicht-Ich, oder mehrerer Nicht-Iche bedingt ist. Denn das Bewußtsein von diesen ist in seinem unmittelbaren, unvermittelten Auftreten Nichts als Selbstbewußtsein. In diesem nun, wie es selbst auch sagt, hat der Mensch sich selbst in demjenigen, was jedesmal ihm sein eigner Werth ist, in seiner Totalität und zwar in derjenigen Art derselben, welche begrenzt und von demjenigen umschlossen ist, dem jene Totalität als ein Bestimmtes, als etwas für sich gegenüber steht; und in diesem Für sich besteht sie in einem Aeußern und Innern, welches zusammen seine Persönlichkeit bildet. Gleichwie nun das Selbstbewußtsein, als zugleich wissend und gewußtes, das Innehaben eines Aeußern und eines Innern als des Grundes jenes in sich selbst d. h. in der Persönlichkeit unterscheidet, so unterscheidet es sogleich auch jenes Doppelte an jedem neben ihm stehenden Nicht-Ich. Und wäre so nicht der Makrokosmus dem Mikrokosmus gleich, und mit demselben im Menschen zugleich gegeben, dann gebe es für ein endliches Wesen, wie er ist, überall keine Welt. Aber in seinem Selbstbewußtsein ist er sich selbst seine Welt, ihm strömt zunächst das Aeußere durch die Sinne äußerlich unmittelbar wahrgenommen zu, und offenbart ihm nach Analogie dessen, was er in seinem persönlichen Dasein selbst ist, ein Inneres zu jenem Aeußern, einen innern Grund der Erscheinung. Ein Aeußeres ohne ein Inneres ist so dem Menschen ein Selbstwiderspruch.

Sehen wir die Sache im Allgemeinen an, so steht der Mensch zu den ihn umgebenden Gegenständen in einem Verhältnisse der Coordination, welches dem Bewußtsein des endlichen Individuums entspricht; wie er von ihnen in seinem Verhältnisse als von dem einen Faktor bedingt wird, so ist er selbst der andre Faktor des zwischen ihm und ihnen Statt findenden Verhältnisses, welches mit dem seinigen nothwendig Eins und dasselbe ist. Dieses ist es, was man Welt-

selwirkung zu nennen pflegt. Allein da ferner die Objekte um ihn her, wie er selbst, nur Einzelobjekte sind, so kann er natürlich nicht befriedigt sein, wenn er bei jenem ersten Complex von Spontaneität und Receptivität stehen bleiben wollte; denn in sich selbst schon und vor allem Wechselverhältnisse her trägt er das Analogon, nach welchem er wieder der Totalität der Einzelobjekte einen neuen innern Grund beilegen muß. Er fühlt sich mit ihr gemeinsam in Einem absoluten, Alles umschließenden Urgrunde gewurzelt, in welchem eben das Nebeneinandersein der Einzelexistenzen zu Stande kommt, welchen Urgrund man nur je nach der Verschiedenheit individueller Ausbildung klarer oder unklarer faßt, so oder anders benennt. Dieses Bewußtsein von einem höchsten Allgrunde, einem Unbedingten, alles Bedingenden, ist von dem menschlichen Leben in dessen Reinheit gewiß eben so untrennbar, als das Bewußtsein von der Persönlichkeit nicht denkbar ist ohne Voraussetzung des innern unmittelbaren Kerns des Daseins, welchen wir die intelligible Seite der Persönlichkeit nennen.

Das Selbstbewußtsein des Menschen reflektirt sich nun, und gleichwie es von verschiedenen Seiten her verschiedene Eindrücke und durch diese Wachsthum erhält, so kann es auch auf verschiedene Art und Weise für seine Darstellung sich einen Stoff suchen. Und hierin finden wir eigentlich den Grund für die herkömmliche Unterscheidung der Seelenfunktionen. Wenn gleich dieselben im Selbstbewußtsein eine strenge Einheit bilden, und auf jenes von jeder einzelnen gleicher Anspruch gemacht wird, so treten sie doch für das Bewußtwerden als verschiedene Seiten, als verschiedene Arten lebendiger Beweglichkeit heraus, und dadurch sind wir zu jener Unterscheidung in der Betrachtung berechtigt. Am Besten wohl wird sich das Verhältniß der verschiedenen Seelenthätigkeiten besprechen lassen, wenn wir vorerst bei den Objekten jeder von ihnen stehen bleiben. Das Objekt kann und muß eigentlich zwar immer für alle drei dasselbe sein, aber das Verhältniß zwischen ihm und dem Subjekt ist in der menschlichen Persönlichkeit selbst verschieden der Richtung nach bestimmt, oder bestimmt jene in verschiedener Ursprünglichkeit. Man denke hierbei an

jene Dreiheit, welche oben sich als Ich, Nicht-Ich und Grund beider ergab, und wird diese klar festgehalten, so muß daraus erhellen, daß, weil jene Einheiten in der Dreiheit nicht coordinirt gedacht werden, wir von vorne herein auch diejenigen Ansichten abweisen müssen, welche die einzelnen Seelenfunktionen unter sich coordiniren. Das Ich und das Nicht-Ich können und müssen wir wohl als neben einander stehend, wie sie sich auch ergeben, betrachten; nicht aber so neben ihnen wieder den Grund derselben, der über ihnen stehen muß, um in ihnen zu sein. Der Grund ist dem Gefühle parallel, während zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich das Erkennen von diesem zu jenem, das Wollen von jenem zu diesem den Weg des Bewußtseins bezeichnet. —

Jene drei Faktoren in gemeinschaftlicher Thätigkeit bilden ein lebendiges Dasein. Durch das erste allgemeine Bestimmtsein des Menschen, welches wir hier Empfänglichkeit nennen wollen, gewinnt zuerst das Nicht-Ich in dessen allgemeiner Totalität Zutritt zu mir, und das Ich demselben gegenüber nicht bloß receptiv, sondern in der Receptivität zugleich thätig, gewinnt eine Vorstellung von dem Objekte, deren Inhalt das Verhältniß, die Beziehung zwischen dem Subjekt und Objekt ist, welche aber ihre Bestimmtheit nur in dem Subjekte, dasselbe bestimmend, hat. Dieser Vorstellung nun, weil sie nicht aus einem mechanischen Processe besteht, nicht in ihrer Vollständigkeit durch das erscheinende Objekt erschöpft ist, sondern das Subjekt nach dessen intelligibler Seite hin mit einschließt, liegt ein Unmittelbares zum Grunde, insofern, wie wir später sehen werden, das intelligible nicht durch Zeit und Raum, als die Formen vermittelter Vorstellungen, vermittelt wird, sondern durchaus nur Gegenwart ist. Dem Unmittelbaren in der bewußten Wechselbeziehung entspricht in dem Leben des Subjekts das Gefühl, welches die subjektive Form des An sich des Objektiven ist. Ist nun mit und in der Gesammtanschauung des gegenüberstehenden Gegenstandes das Gefühl unmittelbar angeschlagen, so kann dieses, welches nunmehr einen Inhalt bekommen hat, nach einer zwiefachen Seite hin, welche das Verhältniß selbst, in welchem es steht, nothwendig gibt, für

die Zukunft sich einen Halt suchen, wodurch es in allen Verhältnissen sich bethätigen will. Wendet es in seiner unmittelbaren Thätigkeit aus seiner ursprünglichen unentschiedenen Allgemeinheit der subjektiven Seite — dem individuellen Faktor — vermittelnd sich zu; will ich untersuchen, wie der neue Inhalt beschaffen, und wie groß, und welcher der Gewinn sei; will ich die Art und Weise mir aneignen, in welcher durch das geschehene Zusammentreffen, welches das Gefühl in Thätigkeit setzte, die Möglichkeit einer neuen Entwickelung der Persönlichkeit im Gefühle aufgeschlossen ist; so bringe ich mir diese näher, und producire eine fernere Wirklichkeit, einen fernern Grund des Lebens durch das Denken, und in welchem Maaße es mir gelingt, auf dem früher festgestellten Boden das Objekt in seinem Wesen erfaßt, in welchem es mit dem Subjekte zu Einem Lebensverhältnisse sich einigt, aufzupflanzen, in dem Maaße erkenne ich das Ding, und freue mich im Gefühle der Erkenntniß, durch welche es getragen und von Neuem gehoben wird. Durch das Erkennen sind mir neue Seiten oder neue Beziehungen des Daseins zum Bewußtsein gekommen, in und mit welchen ich mich sofort darstellen muß. Der Trieb zur Darstellung führt mich zu neuen Objekten, welche nunmehr durch mich in Beziehung auf Lebensverhältnisse Modifikationen erleiden; und diese Art der Wechselwirkung hat ihren Anlauf im Willen, dem ersten Erzeugnisse der genommenen Lebensmomente. Das Wollen ist das Handeln der Seele nach Außen oder nach Oben, während das Erkennen dasselbe nach Innen hin oder in die Tiefe ist, und beides ist geeint im Gefühle, in welchem die Einheit des Erkennenden und des Erkannten für jene beiden Richtungen unmittelbar als das Verhältniß der jedesmaligen Persönlichkeit gegeben ist.

Aus der gegebenen kurzen Uebersicht der Hauptrichtungen menschlichen Daseins wird sich ergeben, daß das Gefühl die Form der Unmittelbarkeit sei. Darauf aber kömmt es als auf die Hauptsache vor Allem an, theils um überall einen Anfang des Lebens, theils um eine Priorität unter den Seelenfunktionen, soweit dieses überhaupt thunlich ist, nachzuweisen. Einen absoluten Anfang menschlichen Lebens gibt uns natürlicherweise keine

menschliche Erfahrung in einer Art, daß wir von irgend einem Gegenstande zeitlicher Erfahrung aus rückwärts gehend auf denselben stießen. Es fehlt uns in dieser die Form eines schlechthin Ursprünglichen, und daher kann es in allem Verlaufe der Zeit nicht gelingen, den Inhalt desselben vollständig aufzuweisen. Einen, um so zu sagen menschlich absoluten Anfang, in welchem Alles was Mensch heißt, beschlossen ist, muß es geben, so gewiß als der Mensch selbst einen Anfang hat; und dieser muß sich dem Menschen in einer verständlichen Weise kund thun, weil derselbe dessen Wesen begründet. Ein Anfang ist nun aber schon dem Begriffe nach durch nichts Früheres zwingend bedingt, sondern kann nur in der Form der Unmittelbarkeit überall gefaßt werden. Der erste Anfang, von dem wir zum Verständnisse des menschlichen Lebens ausgehen müssen, muß daher eine Unmittelbarkeit aussagen, welche allen Vermittelungen zum Grunde liegt, in deren Reihe die eine so gut und so schlecht als die andre zur Grundlage des Forschens dienen kann. Es frägt sich daher nun, in welcher der genannten Seelenthätigkeiten wir die Form der Unmittelbarkeit finden? Diese kann aber nur das Gefühl sein. Das Erkennen in seiner successiven Natur reiht nur ein Glied der Vermittelung auf dem Causalitätswege an das andre, und offenbart dadurch, daß es selbst vermittelt ist, indem es nicht besser einen bestimmten Anfang finden kann, als es im Suchen desselben von keinem bestimmten ausgegangen ist. Wie nun das Erkennen auf die Vergangenheit (oder auf die Geschichte im weitesten Sinne), so geht das Wollen auf die Zukunft, und so braucht wohl nur gesagt zu werden, daß durch diese Thätigkeit nie ein Ursprüngliches, ein Unmittelbares oder ein Anfang alles menschlichen Seins erfaßt werden kann. Der Anfang, den wir im Sinne haben, muß auf gleiche Weise für jeden Menschen gegeben sein, und ist daher weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft sei es der Menschheit, sei es des Individuums zu suchen, sondern auch schon weil er ein allgemeiner sein muß in der jedesmaligen Gegenwart, welche alle Zeit idealiter in sich schließend, realiter dieselbe negirt, und daher objektive Unmittelbarkeit genannt werden darf. Diese Unmittelbarkeit auf subjektivem Ge-

hier ist nichts als das Gefühl, welches der Gegenwart, wie das Erkennen der Vergangenheit und das Wollen der Zukunft, entspricht. Da alle diese drei aber in der Lebensthätigkeit immer in und mit einander sind, so gebrauchen wir, um dasjenige, was in der Einheit aller in Bezug auf Form und Inhalt als Unmittelbarkeit sich findet, zu bezeichnen, den allgemeineren Begriff des Selbstbewußtseins. Das Gefühl aber bleibt überall die Thätigkeit der Seele, durch welche ein Selbstbewußtsein nur denkbar ist.

Verhielte es sich freilich so, daß das Gefühl reine Passivität wäre, dann müßten wir von vorne herein auf eine Annäherung an unser Ziel verzichten. Damit zugleich aber würde die Berechtigung aufhören, noch als von einer Seelenthätigkeit von dem Gefühle zu reden. Daß es sich nun anders verhalte, scheint doch wahrlich mit Klarheit gewiesen werden zu können. Richten wir einmal die Aufmerksamkeit auf den Menschen in dessen unmittelbarer, ihn nie verlassender Gegenwart, oder um der an sinnliche Formen gewohnten Vorstellungsweise mehr zu Hülfe zu kommen, auf den ersten Augenblick eines menschlichen Lebens, so läßt sich ohne Schwierigkeit einsehen, daß der Mensch, sobald nur von seinem Dasein die Rede sein kann, in einer gewissen Bestimmtheit, ohne welche er nicht Mensch wäre, gesetzt ist; und so wie wir ein Recht haben zu sagen, daß der Mensch nur durch das Selbstbewußtsein Mensch ist, so ist es unumstößlich wahr, daß jene Bestimmtheit nur eine für das menschliche Leben selbst unmittelbare sein kann. Wenn dieß aber, so ist die erste Zuständlichkeit eine Zuständlichkeit durch das Gefühl, und der Inhalt desselben Gegenstand eines unmittelbaren Habens, für welches das Gefühl die Form ist; und die Einheit wiederum von Form und Inhalt, welche beide auf dem Punkte der Unmittelbarkeit gleich sind, ist das Selbstbewußtsein. Gibt es also ein Selbstbewußtsein, so gibt es ein Verhältniß der Unmittelbarkeit, und wir könnten nun dazu übergehen, durch dieses die Annahme eines transcendenten Gottes zu begründen, wenn nicht wohl gut gethan wäre, zuvor noch ein für alle Mal gegen jene bedenkliche Vorstellung vom Gefühl uns besser zu verwahren.

Das Gefühl ist keine bloße Leidentlichkeit, keine bloße Anlage in demjenigen Sinne, der so häufig als Decke mancher Irrthümer gebraucht zu werden scheint. Nehmen wir einmal die Menschheit bei der Hand, und treten mit derselben in den ersten Moment ihres Daseins hinein, welches wir insofern vollziehen können, als das Individuum die Menschheit in sich trägt. Der letzte Moment, zu dem wir hinangelangen können oder der erste des menschlichen Lebens ist ein Moment des Seins, dessen Unmittelbarkeit nun auch hier grade darin sich kund thut, daß das Erste des Lebens mit dem Letzten des Gedankens Eins ist, in einem Cirkel von dem ein geschaffenes Wesen sich nie los zu machen im Stande sein kann. Wir dürfen keinen Augenblick setzen, in welchem das Selbstbewußtsein nicht wäre; denn eben so wenig, wie wir den ersten Menschen in einem Zustande, der demjenigen der Kinder ähnlich oder gleich wäre, uns denken können, eben so wenig haben wir uns einen Menschen gedacht, wenn wir von einem bewußtlosen Wesen sprechen. In derselben Weise, in welcher wir im ersten Menschen das Kind doch voraussetzen müssen, erkennen wir auch, wie das Selbstbewußtsein sich selbst voraussetzt. Der erste Augenblick des Menschen und zwar, um einen wirklich ersten Augenblick uns vorzustellen, des ersten Menschen, kann nur als ein selbstbewußter und unmittelbarer gedacht werden. Daß ein solcher nun für den Menschen nicht ein bloß passiver sein kann, leuchtet von selbst ein; und es ist daher unrichtig, das Gefühl Passivität zu nennen, weil es der Mensch ist, der da fühlt, d. h. in der Form des Gefühls thätig ist. Von einer Anlage in dem Sinne zu sprechen, daß sie nur Empfänglichkeit, Möglichkeit der Entwickelung sei, ist unbestimmt und bedenklich. Ist das Korn, welches gesäet wird, nur die Möglichkeit der künftigen Aehre? Wo ein Sein ist, nennen wir dasselbe hier Gefühl oder Mensch, ist keine bloße Empfänglichkeit, und eine bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, wo doch ein Dasein ist, ist ein absolutes Unding. Mit allem Rechte dürfen und müssen wir behaupten, daß, sobald ein menschliches Individuum Dasein hat, der Mensch als solcher da ist, so daß er als Mensch bestimmt ist, welcher Bestimmtheit Wesen die Menschheit in ihm

ist, die den Inhalt einer jeden menschlichen Existenz auf jeder Stufe der Entwickelung bildet. Ohne Bestimmtheit ist eine Existenz unmöglich, da diese ihre eigne Bestimmtheit ist; und eine bestimmte Existenz ist in keiner Weise einer Anlage, einer Möglichkeit, vergleichbar [8]). Lassen wir daher lieber den allgemeinen, verwirrenden Begriff fahren, indem wir festhalten, daß das Gefühl einen Zustand bezeichnet. Nach dem Gesagten macht mithin die Menschheit im individuellen Dasein den ersten Moment des Lebens aus, in welchem wir an der Anfangsgrenze des Lebens stehen. Dieser Moment, den alle Menschen mit einander gemein haben, bleibt dem Menschen im Selbstbewußtsein, und ohne jenen wäre dieses nicht möglich in einem endlichen Wesen; in der Form der Unmittelbarkeit kann aber, wie wir zu erklären versucht haben, überall nur ein Selbstbewußtsein die Menschheit in sich tragen. Jene ergibt sich denn auch, wenn wir fragen, welche die Form der Menschheit im individuellen Dasein sei? Menschheit ist ein allgemeiner Begriff; wie aber für den Menschen das Allgemeine nur im Besondern, gleichwie das Besondere nur mit dem Allgemeinen ist, und wie zwischen beidem kein Drittes, Vermittelndes ist, so nennen wir ein solches Verhältniß Unmittelbarkeit. Ist es nun wahr, daß das Selbstbewußtsein die Menschheit — das Allgemeine seines Wesens — und das Individuum, das Besondere zum Inhalte hat, so ist nachgewiesen, daß das menschliche Leben, welches durch das Selbstbewußtsein sich bestimmt, Unmittelbarkeit ist.

B. Unmittelbarkeit als die Aussage, daß es einen persönlichen Gott gibt.

Es gibt eine Ansicht, welche Geist und Natur in einer Weise für identisch hält, daß beide nur als etwa verschiedene Grade oder Stufen einer und derselben Entwickelungsreihe angesehen werden. Dieselbe wird aber nirgends im All einen Punkt nachweisen können, in welchem Unmittelbarkeit zu setzen

8) Die obige Nachweisung ließ sich hier am besten geben, obwohl der Zweck derselben erst später und aus dem Ganzen recht klar sein kann.

sei, und befindet sich daher mit dem Selbstbewußtsein von vorne herein in dem geradesten Widerspruch, wenn anders man doch nicht wird umhin können, die Unmittelbarkeit als das eigentliche Wesen des Selbstbewußtseins anzusehen. Aber auch in sich selbst ist jene Ansicht hinfällig, und wir berühren sie an diesem Orte, weil sie der Annahme eines persönlichen Gottes mit ihrer ganzen Gewalt abgeneigt ist. — Gesetzt einmal, Geist und Natur verhielten sich so zu einander, daß durch sie nur verschiedene Bildungsstufen in einer fortgehenden Weltentwickelung bezeichnet würden; so müßte man in der That vor allen Dingen zuerst suchen, und eine Identität der Art zu nennen, indem man vorher die Begriffe Geist und Natur fahren ließe. Wichtiger aber ist, daß ein dergleiches Verhältniß das All als Eine einmal geschlossene Einheit setzen würde, innerhalb welcher nur Gradunterschiede aufzufinden wären. Denen, welche sich zu solcher Ansicht bekennen, ist in der Unterschiedslosigkeit des Geistes und der Natur das All Gott und Gott das All. Dieß ist ein Pantheismus oder ein Pankosmismus, den wir aber für einen Selbstwiderspruch halten müssen. Wollen wir uns nemlich nicht selbst widersprechen, so dürfen wir bei einer solchen Allreihe von Entwickelungsgraden auch nur Ein Gesetz der Entwickelung annehmen, nach welchem überall aus der einen die andre Stufe des Daseins hervorginge. Was würde das nun für ein Gesetz sein? Natürlich wird man als solches die Einheit des Geistes und der Natur nennen, in welcher eben die Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit aus demselben Grunde zu suchen sei. Also die Einheit von beiden wäre das Gesetz ihrer selbst. Abgesehen aber auch von demjenigen, was wir später von dem Gesetze des Geistes zu sagen gedenken, dürfen wir hier mit Bestimmtheit behaupten, daß jene Ansicht ein Selbstwiderspruch ist, und eigentlich den Begriff eines Gesetzes gar nicht zuläßt. Eine Welt, oder eine Weltentwickelung, die Alles und als solches zugleich ihr eignes Gesetz wäre, ist undenkbar, weil ein Werden nicht, sondern nur ein Sein Gesetz des Werdens sein kann, mithin auch das Gesetz außer, vor oder über demjenigen etwas ist, wofür es Gesetz ist. Darum ist ja doch jede bewußtlose Entwickelung eine Entwickelung

im Gesetze, jede bewußte aber eine unter dem Gesetze, so daß Nothwendigkeit und Freiheit nur durch verschiedene Beziehungen, rücksichtlich des Gesetzes möglich sind, je nachdem die Beziehung im Geiste oder in der Natur liegt. So gibt es allerdings ein Gesetz der Nothwendigkeit, sobald wir auf das Naturgebiet treten; aber eben so gewiß ist es, daß ein Gesetz der Nothwendigkeit nur aus dem der Freiheit Licht und Sinn erhält. Setzen wir nemlich das All als Eine dem Gesetze der Naturnothwendigkeit ausschließlich folgende Entwickelungsreihe, so ließe sich zwar sehr wohl denken, wie jenem gemäß aus der vorangehenden die folgende Stufe sich entwickele, und wir haben ein solches Gesetz überall, auch da, wo Werke der Freiheit sich gestalten; allein, sobald wir die erste Stufe uns vorstellen wollen, welche doch auch in jeder folgenden sich erneuert, so bleiben wir bei einer Unbegreiflichkeit stehen, zu welcher jenes Gesetz alleiniger Nothwendigkeit uns führt, um uns dann zu verlassen. Der erste Moment der Entwickelung würde ein gänzlich gesetzloser sein, und ein ausschließliches Nothwendigkeitsgesetz ist in der That überall Gesetzlosigkeit, eine Willkühr, die erst unter das Gesetz der Freiheit gebracht, Nothwendigkeit werden kann. Kann jenes Gesetz nun einen ersten Moment nie fassen, so kann es irgend welchen folgenden auch nie umfassen, wie das Gesetz selbst uns genügend lehren kann. Wir würden mithin, wenn wir auch von demjenigen, was in Bezug auf jedweden Anfang unerklärt bliebe, absehen könnten, nach jenem Gesetze eine Welt oder eine Weltentwickelung ohne Gesetz uns gedacht haben. Wenn denn irgendwo, so darf wohl hier ein Selbstwiderspruch eingewendet, und gesagt werden, daß jene Ansicht, in ihren eignen Grund versenkt, nicht im Stande ist, sich eine Welt vorzustellen. Die Welt ist das Werden, heißt die Einrede, und ihr Gesetz die Einheit des Seins und Werdens. Woher aber nehmt Ihr das Sein? Das abstrakte Sein, von welchem Ihr redet, ist nur ein Ding des Gedankens und außer Diesem Nichts. Das Sein kann sonst nur das sein, was geworden ist, und da sind wir bei dem ersten Moment des Werdens wieder ohne alles Sein, da Ihr es nur in dem Werden, d. h. in dem, was erst sein wird, suchen müßt. Gehen wir trotz aller jener

Widersprüche mit dergleichen Spekulanten, die ohne Kapital durch Zinsen reich sein wollen weiter, und nehmen einmal ein allgeltendes Gesetz der Nothwendigkeit an, welchem zufolge Eins aus dem Andern in fortgehender ununterbrochener Entwickelungsreihe entstünde, so werden wir doch gar bald gewahren, wie so dem Begriffe der Unmittelbarkeit nirgends Genüge geschieht. Nach dem Gesetze einer solchen Allnothwendigkeit nemlich ist jeder Lebensmoment ganz und gar durch den frühern nur bedingt und vermittelt; und wenn wir auch eine solche Vermittelung, ja selbst bis dahin, zugeben, daß nach dem Gesetze der Freiheit auch alle Entwickelung eine nothwendige ist, so bleibt doch nach jenem unerklärlich, wie sich derjenige, der Mensch, welcher auf dieser oder jener Stufe der Entwickelung steht, zu dieser selbst sich verhalte. Hier ist das Verhältniß zwischen dem sich Entwickelnden und der Entwickelung gleich jenem zwischen dem Sein und Werden, welches Verhältniß nur durch das Gesetz der Freiheit erklärt werden kann, weil es ein unmittelbares ist. Sollte da das andre Gesetz allein gelten, so würde der Mensch wenigstens von dem Momente, in welchem sein Leben jedesmal sich befindet, nicht verschieden sein dürfen. Der jedesmalige Lebensaugenblick müßte schon alles in sich enthalten, was der Mensch ist, so daß alle Entwickelung in der That stocken müßte, während Menschen nur noch als bloße Exemplare übrig blieben, die sich denn freilich nach keinerlei Gesetz zu ordnen im Stande sein würden. Das Gesetz hätte mit dem Schwerte der Nothwendigkeit die eigne Form zerschlagen.

Da liegt, wie es scheint, für jenes System die Grenze der Consequenz, welche längst die der Wahrheit uberschritten hat, und wir dürfen von dem Princip des Selbstbewußtseins aus dessen Form geltend machen, in welcher das Leben Unmittelbarkeit ist, und ferner, daß für die Unmittelbarkeit das Gesetz der Nothwendigkeit allein nicht ausreicht. Wir fügen hinzu, daß derjenige, welcher dem Begriff der Unmittelbarkeit sein volles Recht nicht einräumt, dadurch auf das billige Recht verzichtet, Selbstbewußtsein gegen Selbstbewußtsein geltend zu machen. Theils gibt es von irgend welcher Mittelbarkeit kein Selbstbewußtsein, theils wäre mit einer dergleichen Annahme

die Aufgabe nothwendig verbunden, das Selbstbewußtsein durch Beweise zu rechtfertigen, während wir im Selbstbewußtsein den tiefsten Grund aller Beweise sehen, welches unmittelbar begründet und dadurch bewiesen ist, daß es sich selber, wie es sich selbst unmittelbar voraussetzt, auch unmittelbar offenbart. In dieser Ueberzeugung verharren wir denn ruhig, während das Princip des Selbstbewußtseins sich in jener ihm eigenthümlichen Kraft und Weise bewähren muß. Es bedarf zum Beweise keiner Freundschaft, noch fürchtet es Feindschaft; wie die Wahrheit selbst geht es einher, und musterst überall nur seinen eignen Boden.

Wir behaupteten, ein unmittelbares Verhältniß sei überall nur möglich, wenn es einen transcendenten Gott gibt. Wir gehen nun näher an unsere Aufgabe mit der Bemerkung hinan, daß jener Beweis, wenn er auch negativ zu sein scheint, in seinem ersten Grunde, in dem Principe, dennoch die realste Position ist, von der aus allein mit Sicherheit etwas geschlossen werden kann. Gebe es keinen Gott, sondern wäre die Welt Alles, so wäre keine Unmittelbarkeit, kein Gefühl auch nur denkbar. Dieses gilt auch zunächst in Bezug auf die Annahme eines nur immanenten Gottes. Die Welt bezeichnet nemlich alle Mannigfaltigkeit, aus der sie besteht, als eine Totalität von lauter Einzelnheiten, Einzelwesen, die sich, das eine dem andern, ohne Ausnahme nebengeordnet sind, oder in gleicher Berechtigung eines von einander theils abhängigen, theils unabhängigen Daseins, neben einander stehen. Da müssen wir denn nach dem Grunde, nach dem Ursprunge eines Einzelwesens fragen. Es stellt sich, wie von selbst, hier eine doppelte Möglichkeit heraus, welche untersucht sein will. Entweder nemlich könnte das Einzelwesen in sich selbst, oder in andern Einzelwesen den Grund seines Daseins haben. Beides kann und kann nur von dem Princip des Selbstbewußtseins aus untersucht werden, indem dasselbe, wie wir wissen, theils den Charakter des Individuellen, theils den des Universellen trägt; dem zufolge die Art und Weise jedes Einzeldaseins als eine bewußte in jedem Einzelnen wiederkehrt.

Auf die erste Frage, ob etwa das Individuum seine hinlängliche Begründung, den Grund seines Seins in sich selber haben könne? ist sogleich mit einem Nein zu antworten. Halten wir den Begriff eines Individuums recht fest, daß er unter der Hand in keiner Art zum leeren Abstraktum sich verflüchtige, so wird derselbe jene Antwort rechtfertigen. Ein Individuum bildet ein abgeschlossenes Sein für sich, andern eben so abgeschlossenen Arten des Seins gegenüber und gleich, mag es auch in seiner Abgeschlossenheit noch so viel von demjenigen umschließen, was andern auch in derselben Weise gehört. Was also von einem einzelnen gilt, das gilt zugleich von allen. Kann denn ein endliches, besonderes Individuum in sich selbst seinen Grund haben? Man werfe nicht ein, daß ja grade ein Einzelwesen nicht bloß das, sondern zugleich Inhaber und Träger des Allgemeinen sei. Eben dadurch, daß es letzteres in einer eigenthümlichen Weise ist, steht es da als ein im Allgemeinen reales Besondere, als ein konkretes wahrhaftes Für sich. Man sage nicht, daß das Individuelle im Universellen so untergehe, daß Ersteres, welches nur grade dasselbe, was Letzteres für sich (d. h. ein leeres Abstraktum) ist, wäre, im Letzteren aufhöre und dadurch zugleich und ausschließlich dem Universellen anheimfiele. Das hieße in Wahrheit alles Leben in den ewigen Tod begraben. Innerhalb der Grenze der Endlichkeit gibt es kein Allgemeines ohne ein Besonderes, also auch für dieselbe nicht; es gibt eben so wenig eine Menschheit ohne Individuen, als umgekehrt, und daher reden wir mit Fug und Recht von einem Besondern als von etwas eben so Realem, als das Allgemeine ist, welches in dem Besondern sich realisirt. Nun läßt es sich aber unschwer einsehen, daß ein solches Besondere den Grund seiner in sich selbst nicht haben kann. Das Allgemeine, welches in demselben sich realisirt, ist der Grund, welchen das Besondere durch sein Dasein bestätigt. Durch einen außer ihm liegenden Zusammenhang, in den es unmittelbar aufgenommen ist, indem es in seiner Eigenthümlichkeit wird, ist das Besondere als durch seinen Grund bedingt; und dasjenige, in welchem so Alles zusammenhängt, ist der Grund alles Besondern. Alles Besondere ferner, wel-

ches nicht durch das Allgemeine, Ewige in seiner Eigenthümlichkeit bestätigt wird, ist das Vergängliche, Endliche. Gesetzt nun, es hätte keinen Grund über sich, in welchem es ewig ruhe, sondern wir müßten in ihm selber den Grund suchen, dann würde es kein Endliches sein; denn nur ein Unendliches kann sich selbst begründen. Das Besondere müßte also, um dieses zu können, vermöge seiner Art Grund zu sein, vor Allem sein, was es, und mit welchem es ist; müßte früher als Alles sein, mit welchem sein Dasein, sein Leben in irgend welcher Berührung steht. Jedes Besondere aber ist seinem Begriffe nach ein Nebengeordnetes, und die Annahme, daß es in sich selber den Grund seines Seins habe, wäre ein begrifflicher Widerspruch.

Nach dem zuletzt Gesagten ist es nunmehr auch unschwer, sich in Beziehung auf die andre Frage zu entscheiden, ob das Individuum in andern Individuen oder in der Totalität des Individuellen genügend und ganz gegründet sein kann? Diese Frage erledigt sich aus dem Früheren nach einer zwiefachen Rücksicht. Von der einen Seite nemlich würde das Vermögen, Grund zu sein, im Namen der Totalität des Individuellen, dem eigenthümlichen Theile nach auf das Individuum selbst zurückfallen, welches begründet sein soll, und doch nach Obigem in sich selbst den Grund nicht haben kann; von der andern Seite würde jene Totalität sich selber nicht anders zu begründen im Stande sein, als das Individuelle, da derselbe Charakter, den wir dem Besondern zuschreiben müssen, auch der Totalität des Besondern zukömmt, welchem zufolge zwischen letzterer und einer realen, inneren Allgemeinheit ein schneidender Unterschied bleibt. Dieses lehrt uns das Selbstbewußtsein, insofern es den Charakter hat, in sich die Menschheit zu tragen.

Da es nun ein Endliches, Besonderes gibt, welches den Grund seines Daseins sucht, den es in sich selbst nicht haben kann, und besteht eine wahrhaftige Entwickelung nur darin, daß dasselbe im stets sich erneuernden Finden sich begründet; so führt uns das Princip des Selbstbewußtseins mit Nothwendigkeit darauf, ein Allgemeines, Unendliches, Ewiges zu

suchen, in welchem alles Einzelne insgesammt seinen Grund hat; und lehrt, daß es ein solches in einer wesentlichen Existenz geben muß, weil sonst keine Existenz überall möglich wäre. Um die Welt nicht für ein solches unendliches Allgemeine zu halten, beobachte man nur den Unterschied recht, welcher zwischen einem „Alles", welches wir in dem Einzelnen nicht finden, und dem „Allgemeinen", welches jedes Einzelne mit dem Andern gemein hat, Statt findet.

Die Unmittelbarkeit, welche wir oben als Form des Selbstbewußtseins gefunden haben, ist nun grade als Inhalt gedacht das Bewußtsein von dem Grunde in jedweder Beziehung. Reden wir von einem bestimmten Individuum, so ist dessen Unmittelbarkeit sein Bewußtsein von dem Grunde, welcher in seiner Existenz sich bethätigt, so wie von dem Grunde alles desjenigen, was diese Existenz ausfüllt und die Elemente aller und jeder Verhältnisse bildet, in welchen dieses Individuum sich überall befindet. Dieses unmittelbare Bewußtsein von dem Grunde alles desjenigen, was im Leben eines Individuum dessen Verhältniß ist, in welchem ihm seine Welt geöffnet ist, nennen wir das religiöse Leben, Religion, und glauben, an diesem Orte mit Recht sagen zu dürfen, daß jedem Menschen als solchem Religion zuzuschreiben ist, weil mit dem Selbstbewußtsein die Menschheit in ihm todt wäre. Das Selbstbewußtsein ist wesentlich religiös-sittlichen Inhalts. Die Religion bildet das Leben in dessen ursprünglicher Gestaltung einer göttlich begründeten menschlichen Persönlichkeit. Das Festhalten des Grundes, welches in der Form eines Suchens nur Statt finden kann, weil der Grund über dem Begründeten steht (das Gebet) ist das Gefühl der Abhängigkeit, welches von einem bewußten Individuum nicht zu trennen ist, ohne das wahre Selbstbewußtsein zu vernichten. Dieser Grund, in welchem das Abhängigkeitsgefühl zur Ruhe kömmt, und dessen treue Bewahrung des Individuums wesentliche Bestimmtheit und Bestimmung ist, ist nach Früherem in seinen Wirkungen nicht an eine zeitliche Schranke gebunden, welche sie bedingte und kann daher nur in dem Individuum in der Form der Unmittelbarkeit sich wirksam erweisen. Die Persönlichkeit der Individuen, welche der

in einen besondern Rahmen gefaßte Grund ist, kömmt nur, in jener Weise selbst über der Zeit liegend, in dieser zur Erscheinung, so wie denn der Inhalt der Zeit nur dergleichen Erscheinungen selber ist. Wäre dem Menschen nicht ein außer der Zeit liegendes Verhältniß zum ewigen Grunde, in welchem er schon persönlich zu denken ist, wesentlich; mit welchem und in welchem er in die Erscheinung tritt, dann wäre seine Geburt ein absolutes Wunder, weil absolut grundlos in sich selber. Im Gefühle der Abhängigkeit, im Suchen nach seinem ewigen Grunde, in welchem er sich von dem Vergänglichen abwendet, erblickt der Mensch aber auch durch jeden Moment seiner zeitlichen Entwickelung hindurch jenen Ur- oder Hintergrund seines Seins; und diesen Grund kann er, weil derselbe nicht an Zeit und Raum, die Formen der Vermittelung für menschliche Weisen, gebunden ist, nur in der Weise der Unmittelbarkeit festhalten, in welcher sein Leben eine immer sich erneuernde Begründung ist. Daher nennen wir jeden Augenblick, in welchem der Mensch seiner Persönlichkeit sich bewußt ist, einen religiösen. Denn das Bewußtsein der Persönlichkeit oder das Selbstbewußtsein, ist ein unmittelbares, gleichwie das religiöse Leben nur als eine wahre, unverzerrte Persönlichkeit Gestalt gewinnt. So lehrt uns das Selbstbewußtsein den Grund des Seins erkennen, zu welchem jeder Augenblick im religiösen Gefühl unmittelbar sich emporschwingen muß [9].

Das Gefühl selbst, das Selbstbewußtsein nach seinem Ursprunge in der Persönlichkeit oder nach der Seite des Gefühls zu, nach welcher es mit dem Leben, mit der wahren Realität Eins ist, ist immer ein unmittelbares, mag auch der Inhalt, den es in seiner Unmittelbarkeit festhält, durch irgend welche Vermittelung herbeigeschafft worden sein. Die Vermittelung geht nur bis an das Gefühl, nie in dasselbe hinein. Das

9) Vergl. Fischer, die Idee der Gottheit, S. 53: Der Uebergang von der Welt endlicher Geister zu der Idee des göttlichen Geistes ist eine freie Erhebung der Vernunft, die nur in der Idee des an sich selbst unendlichen oder vollendeten Urgeistes, nicht aber in dem Gedanken der Totalität der endlichen Geister die absolute Einheit und das absolute Princip des Seins erkennt. —

Gefühl ist demnach in seiner Ursprünglichkeit nur Religion. Ihre Trägerin kann das Erkennen nicht sein, welches ohne Gefühl von dem Leben abstrahirt ist. Die Religion aber ist Leben. Auch das Handeln kann an sich nicht Religion sein, weil es ohne Gefühl, isolirt gedacht, nur Mechanismus und mit der strengsten Nothwendigkeit an die Form der Zeit und des Raums gebunden ist.

Daß die Religion im Gefühl ihren Sitz habe, ist demnach dadurch bestätigt, daß die Religion den Charakter des Unmittelbaren trägt, das Gefühl aber die Form des Unmittelbaren ist. Muß doch auch ja der Mensch gesetzt sein, bevor er in dem Verhältnisse, welches wir sein Leben nennen, thätig sein kann, in welchem er durch das Erkennen und Wollen sein Lebensgefühl bereichert. Das Bleibende in der Wechselwirkung des mannigfaltigen Lebens, das von Zeit und Raum gleich Unabhängige, welches unter jeglichem Wechsel dem Menschen, welcher in jenem sich selbst d. h. seine Persönlichkeit nicht verliert, wesentlich ist und bleibt, ist nur für das Gefühl faßlich, welches immer als Unmittelbarkeit in der Gegenwart nur sein Dasein und seine Stärke hat. Während so das Gefühl als persönliche Lebendigkeit nur Sein ist, sind Denken und Wollen nur in der Form des Werdens im Raume und in der Zeit thätig zu denken. Alles Leben nemlich ist ein Verhältniß; ein Verhältniß erfordert zwei Faktoren, die wir als Subjekt und Objekt bezeichnen können. Im Ganzen, was wir hier nur sagen wollen, bilden diese Gott und Welt, zwischen denen der Mensch als Repräsentant des Lebens der Welt in Gott mitten inne steht. Genug, in solchem Verhältnisse thätig gedacht weisen Denken und Wollen auf eine gemeinschaftliche Basis hin, welche in der Gegenwart liegen muß, weil jene beiden nie ohne den Grund des Anfangs noch des Zieles sein können. Dadurch sind wir denn von Neuem auf das Gefühl geführt, als auf die eigentliche in jeder Gegenwart thätige Ruhe, von welcher jene andern Thätigkeiten ausgehen können. Durch diese wird auf der Brücke der Gegenwart die Vergangenheit der Zukunft zugeführt, ohne daß aber die Brücke abgebrochen würde, was der Tod eines selbstbewußten Lebens wäre; sie bleibt mit

den Momenten der Vergangenheit, in welcher die Zukunft mit ruht. Die Gegenwart aber, wie sie für den Unsterblichen [10] immer bleibt, geht jedem andern Verhältnisse als dessen Basis überall voran, und ist eigentlich nur das, was ist, worin die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins ihre Objektivität hat. Die Zeit ist nur eine Schranke, eine Form, an welche unser Werden, nicht aber unser Sein, angeschlossen ist, nachdem wir einmal geworden sind. Dasjenige Allgemeine, was nach dieser Analogie gedacht ist, ist Gott und „der Mensch ist erst durch seinen Gottbewußten, unmittelbar mit Gott wechselwirkenden Geist, durch den er Ebenbild Gottes, Mikrotheos, nicht mehr dingliches, sächliches Naturwesen, Organismus, sondern persönliches Wesen, Person ist“ [11]. — Ein bloßes Werden, in welchem nichts wäre, das da würde, ist ein augenscheinlicher Unbegriff. Es geht dem Werden, dem Verlaufe der Zeiten ein Einst vorher, da wir in die Gegenwart hineingeführt würden, und die Gegenwart bleibt ewig Bild und Träger dieses Einst. Wir wurden in die Gegenwart hineingeführt, weil wir noch nicht in der Zeit waren, und das erste Erwachen in der Gegenwart, welches bei jedem frischen Leben sich in jedem Augenblicke eines völligen Selbstbewußtseins wiederholt, hat seine Beweglichkeit und Lebendigkeit in dem Gefühle, in welchem die ewige Gegenwart ihre menschliche Subjektivität hat. Während die andern Thätigkeiten der Seele sich zunächst auf die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit als auf ihr Objekt beziehen, wird der Mensch sich derselben doch erst im Gefühle recht inne, so daß das Gute welches er erkennt und will als die Wahrheit, ihn als sein innerstes Leben beseelt, indem er es unmittelbar anschaut. In diesem Sinne auch setzt das Selbstbewußtsein sich immer selbst voraus, und zeigt dadurch an, daß das Endliche nicht ist ohne ein Unendliches, das Zeitliche nicht ohne ein Außerzeitliches, dessen Träger das Gefühl ist [12]. Mit dem ersten Momente in der Zeit, mit welchem

10) Vergl. das dritte Kapitel.

11) Vergl. Leupoldt, Grundzüge der allgemeinen Biologie, S. 21 in Fichte's Zeitschrift III., 1.

12) Vergl. Steffens, Carikaturen des Heiligsten 1ster Thl. S. 38.

die Gegenwart auch erst in den Verlauf der Zeiten eintrat, und eine Vergangenheit zu zählen anfing, sind wir an die Grenze der Endlichkeit gestoßen, und könnten nicht weiter, wenn nicht die Gegenwart ein eigenthümliches Vorrecht vor dem Vorher und Nachher hätte, und wenn nicht durch alle Gegenwart hindurch, in und mit ihr das Gefühl mit seinem Inhalte bliebe, in welchem es der Gegenwart gleich sich immer selbst erneuert, und welcher eben so ursprünglich für das Einzelleben ist, als dieses selbst. Dieser Inhalt in dessen Ursprünglichkeit läßt sich nicht weiter durch Begründung erklären, d. h. seine Genesis läßt sich in discursivem Verfahren nicht aufweisen; er ist eben ein Ursprüngliches, zwischen welchem und der Quelle kein Vermittelndes liegt, und trägt als solches unmittelbar seine Wahrheit, die des Vorhandenseins in sich selber. Dieses leugnen ist Mangel an Selbstbewußtsein, eben so unvernünftig wenigstens, als das eigne existentielle Dasein leugnen, dessen Genesis sich eben so wenig nach der Art des Werdens innerhalb der Menschheit erklären läßt, da dieselbe über und vor dieser liegt [13]). Hier haben wir die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins geltend zu machen, nachdem wir gelernt, wie auch die Gegenwart, welche doch die einzige wirkliche Realität des Menschenlebens ist, zugleich Unmittelbarkeit sei, und in keiner Weise ihrer Bedeutung nach der Vergangenheit und der Zukunft als solchen gleichzustellen, als wären alle drei gleich be-

---

Der Mensch muß sich finden als ein solcher, der sich schon gefunden hat. Dieses ist das Räthsel des Selbstbewußtseins, welches sich selbst voraussetzt, und nicht geworden sein kann in der endlichen Zeit. —

13) Jacobi, in s. Werken Bd. 3, S. 419 f.: Ich bin der — Ich bin; der — Ich war; der — Ich werde sein. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in dem Gefühl des Selbst- und in sich Seins unzertrennlich verknüpft; das ist Geistesbewußtsein, das ist „das von dem Ewigen uns eingedrückte Sigill." Und Herder zerstr. Blätter VI. S. 78:

Zurück in Dich! in Deinem innersten
Bewußtsein lebt ein sprechender Beweis
Vom höchsten Allbewußtsein . . . . und kurz vorher: wie das Selbst aus der Vorwelt sich die Nachwelt schafft.

rechtigte Formen der Zeit. Auf dieselbe Weise, wie sich die Gegenwart zum Zeitverlaufe verhält, verhält sich das Selbstbewußtsein zum menschlichen Leben, insofern wir unter letzterem die Totalität der Erscheinungen verstehen, durch welche der Mensch hindurch geht. Beide, wie die Gegenwart, so das Selbstbewußtsein behaupten eine wohlberechtigte Priorität, und zwar eine solche, daß durch sie erst Zeit und Leben für uns Realitäten oder bleibende Wahrheiten sind. Vergegenwärtigen wir uns recht, wie sich die Gegenwart zur Zeit und Zeitfolge verhält, so haben wir darin einen Wink, wie wir uns die Stellung des Selbstbewußtseins zu denken haben. Es ist eben so wichtig, als es einfach ist, festzuhalten, daß die Gegenwart das Erste ist, was die Zeit aufzuweisen hat. Sie ist, mag sie noch so kurz und eilig erscheinen, mit dem ganzen Inhalt der Zeit da, ehe wir von einer Zeitenfolge reden können. Diese besteht aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vor der ersten Gegenwart liegt keine Vergangenheit, und was das Reich des Seins angeht auch vor keiner späteren. Dadurch, daß wir durch allen Zeitverlauf hindurch, die Gegenwart in dieser ihrer Stellung auffassen, wird sie erst vollständig begriffen und so bedeutungsvoll für Zeit und Ewigkeit, welche sie vereinigt. Dadurch wird es uns auch möglich gemacht, durch die Zeit selbst uns gleichsam über die Zeit zu erheben. Hier tritt in einer andern Gestalt dasselbe Verhältniß uns wieder entgegen, welches wir früher bei der Untersuchung des Selbstbewußtseins fanden, daß dasselbe sich immer selbst voraussetze; auch die Zeit setzt sich selbst in der Gegenwart voraus und als solche, in welcher Etwas sein muß, ehe es im folgenden Augenblick als vergangen betrachtet werden kann. In dem vollständig gefaßten Begriff der Gegenwart finden wir also, wie in dem des Selbstbewußtseins ein Etwas, welches den Menschen über die Zeit erhebt, und wenn man sagt, daß der Mensch, um sich selbst zu erkennen, kein Außerzeitliches in die Rechnung hineinbringen darf, oder daß die Wissenschaft sich hüten müsse über dasjenige hinauszugehen, was Produkt der Geschichte ist, so zeigt das nur Untreue gegen das eigne Leben. Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß es sich nothwendig

anders verhalten müsse, wenn die zur Sprache kommenden Begriffe nur erst in ihren Zeitverhältnissen richtig betrachtet werden; fürchten auch keinen dunkeln Abgrund von Unbegreiflichkeiten, wenn wir von einem **Intelligiblen** reden. Denn so nennen wir hier vorläufig jenes Etwas, und schreiben demnach dem Menschen, wie wir glauben, mit gutem Rechte ein intelligibles Wesen zu. Hier ist der Grund desselben angeführt und gerechtfertigt; es wird sich dasselbe aber in der weiteren Ausführung, in welcher die menschliche Freiheit in Untersuchung geführt werden soll, klarer und deutlicher herausstellen.

Daß wir, wie geschehen ist, das Selbstbewußtsein des Menschen über die Zeit erheben und ihm eine Stellung anweisen dürfen, in welcher es außer und über der Zeit stehend jeden Zeitmoment als die reale Basis desselben in der Unmittelbarkeit des Gefühls begleitet, ist dasjenige, auf welches als auf die Hauptsache es bei unserer ganzen Untersuchung ankommt. Denn von dieser Stellung des Selbstbewußtseins aus ist es nur ein Schritt mehr zu der berechtigten Annahme eines persönlichen Gottes, wie sich auch von derselben aus allein die menschliche Freiheit und die persönliche Unsterblichkeit nachweisen lassen.

Bevor wir aber das Endresultat dieses ersten Kapitels herausstellen, wollen wir noch zu zeigen versuchen, wie jenes Intelligible mit Nothwendigkeit in dem Principe des Selbstbewußtseins und zwar in den ersten Bewegungen desselben gegründet ist. Das Selbstbewußtsein, haben wir erkannt, umschließt den Menschen als Individuum, welches theils sich selbst für sich, theils die Menschheit als sein Wesen in sich befaßt. Nun könnte aber der Mensch unmöglich an der Menschheit Theil haben, unmöglich mit dem Geschlechte in lebendigem Zusammenhange stehen, wenn er nicht zugleich ein intelligibles Wesen wäre, in welchem und durch welches er mit der Gattung verbunden ist [14]; und ist diese Behauptung richtig, so ist es mit derselben schon wahr, daß jedes selbstbewußte Wesen den Cha-

14) Hieraus läßt sich, wozu aber hier nicht der Ort ist, der Unterschied zwischen Thiergattung und Menschengattung ableiten.

[illegible] des Intelligiblen trägt. Gesetzt denn, der Mensch hätte an einem Intelligiblen keinen Theil, gesetzt, er wäre Alles, was er ist, nur und vollständig in der Zeit, so daß er von dieser unabhängig kein Sinn hätte, so gebe es für ihn keine wahrhafte, vollständig reale Gegenwart. Er wäre in die Zeit und dadurch eine Zeitlang für ihn unaufhörlich forteilende Folge herabgezogen; in welcher die Gegenwart neben Vergangenheit und Zukunft stände, von beiden in eine trostlose Halbheit zerrissen, in welcher auch der Mensch nie ganz Mensch sein könnte. Die Vergangenheit wäre doch ja gänzlich verschwunden und Nichts mehr, wenn die Gegenwart ihr gleich nur ein Moment zum Verschwinden und nicht eben dadurch erst wäre, daß in ihr die Vergangenheit ihre Dauer habe, und wenn dieß nicht, dann würde auch die Zukunft uns Nichts bringen. Es würde dann nur die Zeit in Besondertheilen, in unzusammenhängenden Theilen, welche kein Leben zu erhaschen vermöchte, zur Erscheinung kommen, nie aber als eine Trägerin eines in sich eigenthümlich abgeschlossenen Seins. So verhält es sich nicht. Die Gegenwart, wie sie das erste Sein in der Zeit war, in welche sie aus der Ewigkeit hineintrat, ist das Einzige, was wir Zeitdauer nennen mögen, und ist ihrem Wesen nach nicht in die flüchtige Enge zwischen Vergangenheit und Zukunft eingeschränkt; über beiden stehend trägt sie dieselben und bewahrt, was in der Zeit wird, als die Entwickelung ihres eigentlichsten Seins. Dadurch erhält sie die Bedeutung einer Allgemeinheit, welche sich nicht nach Tagen und Stunden berechnen läßt, welches nicht geleugnet werden kann, ohne aber daß dadurch die Zeit mit der Ewigkeit verwechselt würde[15]), was so klar ist, daß an diesem Orte wenigstens kein Einspruch zu widerlegen sein möchte. Reden wir auch in derselben Weise wieder von dem Selbstbewußtsein, so wird auch dadurch, daß wir demselben eine gleiche Allgemeinheit zuschreiben, keineswegs der Mensch zur Gottheit erhoben. Durch jene Allgemeinheit des Selbstbewußtseins ist es dem Menschen doch erst vergönnt, Mensch zu sein und zu Menschen zu gehören; ohne dieselbe

15) Vergl. das dritte Kapitel.

würde er sie noch einem Gott fragen. Der Mensch ist Repräsentant jener zeitlichen Gegenwart in ihrer allgemeinen Bedeutung, und dadurch erst ein lebendiges Glied der Menschengattung. Denn die Menschheit ist ein Allgemeines. Wie die Gegenwart sich zur Totalität des Zeitverlaufs verhält, so verhält sich der Mensch zur menschlichen Gattung, und sein Verhalten ist durch das Selbstbewußtsein bedingt, welchem die Gegenwart kein Traum ist. Die Gattung lebt in ihm, wie die Zeit in der Gegenwart, und wie die Gegenwart nie von der Zeit, so wird auch das Individuum nie von der Gattung verschlungen. Vermöge des intelligiblen Characters ist die Gegenwart das Bleibende, in welcher auch Vergangenheit und Zukunft Realitäten werden, und wie dadurch die Zeit zu einer zusammenhängenden Macht wird, so wird auch durch den intelligiblen Character die Totalität der Menschen erst zu einer lebendigen Gattung, an welcher jedes Individuum nach dem Maaße seines Selbstbewußtseins einen innigen, dauernden Antheil hat. Wäre nicht in der ersten Gegenwart das Sein, in jeder folgenden das Bleiben, dann wäre die Gegenwart aus aller wahren Verbindung mit den Zeitabschnitten herausgerissen und isolirt; und hätte der Mensch nicht jenen intelligiblen Character, dann wäre er als Individuum isolirt, und stände in keiner Verbindung mit andern Individuen; es könnte von einer Menschengattung mit Wahrheit nicht mehr geredet werden. Also wird auch von dieser Seite in dem Principe des Selbstbewußtseins, welches die Menschheit in sich trägt, ein Intelligibles gelehrt, ohne welches eben so wenig das Individuum von sich selber nur ein Bewußtsein haben könnte. Das Selbstbewußtsein enthält die unmittelbare Aussage über das Verhältniß des Individuums, sei es in Beziehung auf die Zeit, sei es in Beziehung auf den Raum. Wäre nun nicht über diesen ein Bleibendes, Ewiges als der andre Faktor, dann wäre ein Verhältniß, welches immer zwischen zwei Beziehungs-Faktoren sich bewegt, eine unmögliche Annahme, ohne welche es aber doch kein Bewußtsein je geben kann im Reiche der Individuen.

Was bisher von der Zeit gesagt worden ist, das gilt in gleicher Weise auch von dem Raume, wenn gleich es hier für

die derjenigen der Zeit entsprechende Eintheilung der Sprache an Ausdrücken fehlt, weil diese Seite des Daseins vernachlässigt zu sein scheint. Halten wir jedoch nur in der Mannigfaltigkeit der räumlichen Erscheinungen ein, gleichviel welches Hier fest, so ist nicht schwer, dasselbe mit der zeitlichen Gegenwart zu vergleichen, und die wahre Bedeutung desselben zu finden, wenn man nur gehörig beachtet, daß es der Mensch ist, welcher, wo er auch sei, das „Hier“ ausspricht. Darin nämlich liegt auf diesem Gebiete das Intelligible. —

Das Resultat ist demnach, daß der Mensch vermöge seines intelligiblen Charakters nach der Lehre des Selbstbewußtseins über Zeit und Raum steht, über welche ihn eben das Selbstbewußtsein erhebt. Da wir nun die Totalität in Zeit und Raum oder der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen die Welt nennen, und da wir den ewigen Grund, den das Individuum weder in sich noch in der Totalität aller Individuen findet, und welcher vor und über dem Begründeten ist, Gott nennen; so haben wir nun für das Selbstbewußtsein eine Stellung gewonnen, in welcher es allein möglich ist. Es kann nur sein, indem es über der Welt und unter Gott steht. In dieser Stellung bezeugt das Selbstbewußtsein durch sich selbst das Dasein Gottes, trennt durch dieselbe Gott und Welt, indem es einen persönlichen Gott predigt, in welchem alle Persönlichkeiten ruhen. Ohne Gott gebe es keine Welt, und wie Jacobi sagt, ohne göttliches Du kein menschliches Ich (siehe dessen Werke. Bd. IV. Erste Abtheilung, Vorbericht. S. 42). —

Zweites Kapitel.

Von der menschlichen Freiheit.

So gewiß es eine Welt gibt, haben wir gesehen, so gewiß gibt es auch einen persönlichen Gott. Beide sind also völlig getrennt, wie das Selbstbewußtsein uns lehrt; und wenn

sie in diesem nicht als in einer nothwendigen Verbindung stehend sich offenbarten, dann würde die Welt nie von Gott etwas wissen. Die Kluft zwischen beiden ist im Selbstbewußtsein aufgehoben, welches über der Welt und unter Gott steht; und dasselbe ist darum kein Drittes neben jenen, weil es Unmittelbarkeit und ohne jene daher schon auch Nichts ist. In dieser Weise lehrt das Selbstbewußtsein einen transcendenten Gott nur indem es ihn zugleich als einen immanenten uns vorstellt. Wie sich nun die Welt zu der Immanenz Gottes verhalte, ist die zunächst sich aufdrängende Frage. Auch sie kann nur von dem Princip des Selbstbewußtseins aus beantwortet werden, indem untersucht wird, wie das Selbstbewußtsein, welches unter Gott und über der Welt steht, durch diese seine Stellung bestimmt ist. Dieß ist die Frage über die Freiheit, ob und wie dem Menschen Freiheit zuzuschreiben sei? Es ist eben so belehrend zu erfahren, wie von jeher zu verschiedenen Zeiten der wissenschaftliche Eifer diese Frage ergriffen hat, als es erfreulich ist, daß in neuerer Zeit wieder mit erneutem Ernst und Nachdruck dieselbe behandelt wird. Sie ist von allen die erste und wichtigste. Wie der Mensch frei ist, so schwingt er sich zu Gott hinauf, so läßt er sich zur Welt hinab, um in sich Geist und Natur zu vereinigen, in welcher Vereinigung er eben frei lebt. Wie die Freiheit die Harmonie ist, so können auch nur, wie die Frage nach ihr gelößt wird, alle andern Fragen gelößt werden; so können auch nur alle Streitigkeiten und Uneinigkeiten, welche die Harmonie des Lebens stören, geschlichtet werden, wenn man in der Freiheit eins geworden ist. Hier ist der Kampfplatz, wenn man um den Sieg streiten will. So wichtig diese Frage ist, so schwierig die Beantwortung, welche im Leben, wie in der Wissenschaft gegeben werden muß. Die Vielseitigkeit und Bedeutsamkeit des dermaligen Streites auf beiden Gebieten, sind der Maaßstab jener Schwierigkeit. Wie die Antwort zu der Frage sich verhält, so verhalten sich wissenschaftliche Systeme und Lebensansichten zu der Wahrheit; die Freiheit ist das Princip der Kritik und der Toleranz. Darauf beruhte denn die Bedeutung und Wichtigkeit der Frage über die Freiheit. Während Gelehrte sich andre Fragen thun

und für sich zu entscheiden suchen, tritt hier die ganze Zahl der Laienschaft mit heran, und fordert Rechenschaft; jeder will im Frieden Leben oder im ernsten Streite ihn erkämpfen. Man hört von allen Seiten, da Streit ist, den Ruf, und möchte sich im Streite gerne orientiren, während man im Genuße allgemeinen Friedens nicht leben darf. Lebensansichten, welche die genannte Frage überschlagen, sind entweder boshafte Kritiker oder intolerante Indifferentisten; was ist aber eine Lebensansicht andres als die Worte, die jemanden seine Freiheit diktirte? Die Frage nach ihr ist die Frage nach dem Verhältnisse, in welchem der Mensch steht und sein Leben zu führen hat, nach dem Verhältnisse zwischen Gott und Welt, wodurch das Leben des Menschen ausschließlich bedingt ist. Das Selbstbewußtsein hat sich uns als der reale Ausdruck für jenes Verhältniß ergeben, indem es selbst inmitten jener beiden Faktoren desselben steht, und so sieht man leicht ein, wie vom Selbstbewußtsein aus unsere Frage entschieden werden muß. Sie ist doch auch mit der Frage über die Existenz und das Wesen Gottes ja so eng verbunden, daß es nicht wohl anders sein kann; wie Gott ist, so ist das Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie Gott ist, so ist das Verhältniß des Menschen zu Gott und zugleich zu der Welt, und dieß ist nichts Andres, als das Verhältniß, in welchem der Mensch frei oder unfrei ist. Dieses fanden wir aus dem Begriffe der Unmittelbarkeit, welche wir dem Selbstbewußtsein zuschreiben mußten.; nun fragen wir, wie das Selbstbewußtsein selbst durch die Unmittelbarkeit bestimmt sei.

A. Grund der menschlichen Freiheit.

Von dem Princip des Selbstbewußtseins aus kann allein die Freiheit des Menschen in Untersuchung gezogen, und von derjenigen Fassung des Selbstbewußtseins, die wir für die einzig zulässige erklärt haben, aus, eine Beantwortung gehofft werden. Diejenigen Theorien, welche Bewußtsein vom Selbstbewußtsein, als wären diese zweierlei, unterscheiden, oder welche von Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein als von drei sich

coordinirten Größen reden, werden sich zuverlässig zur Einsicht in das Wesen der Freiheit nie erheben, weil sie schon in ihrem Denken nicht auf dem Grunde derselben stehen. Sie verkennen nemlich schon das Wesen des Gefühls und finden daher die Stellung nicht, welche das Selbstbewußtsein mit wesentlicher Nothwendigkeit einnimmt. Dieses wird im Verlaufe der Untersuchung sich ergeben, bei welcher wir die im vorigen Kapitel ermittelte Stellung des Bewußtseins zum Grunde legen. Letztere muß uns die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins kund thun, welche sich als Freiheit zeigen muß, wenn anders dem Menschen Freiheit zukömmt. Es kann nicht die Absicht sein, hier eine weitläufige Kritik der Gefühlstheorie zu versuchen, und wenn dennoch Urtheile zum Vorschein kommen, so betrachte man sie als Resultate, welche man sich zum Theil auch aus dem Wenigen, was schon von dem Gefühle und dessen Wesen gesagt ist, wird erklären können. Falsche Theorien sind aus einer unklaren Vorstellung hervorgegangen, welche, mag sie auch noch so versteckt sein, doch zum Grunde liegt. Wer vom Gefühle spricht, indem es in der That nur das sinnliche Gefühl ist, von welchem er spricht, wird hier zunächst gänzlich ausgeschlossen, indem wir nur von der Geistesthätigkeit reden. Noch dazu hat es sein sehr Bedenkliches, zwischen sinnlichem und geistigem Gefühle zu unterscheiden, indem man sie vergleichen will. Denn entweder sind beide Gefühle nur Eins, oder gar nicht mit einander zu vergleichen, was wir hier unentschieden lassen wollen.

Eine andre Art, vom Gefühle zu reden, müssen wir aber für verwerflich erklären. Man unterscheidet sinnliches Gefühl und absolutes Abhängigkeitsgefühl, um noch abzusehen von jenem dritten dem thierisch verworrenen. Bei dieser Unterscheidung ist bei dem wackern Schleiermacher eine nicht geringe Unklarheit sichtbar, auf welche die Schwäche seiner hinreißenden Consequenz ruht. Das große Gewicht, welches auf das Gefühl des Universums gelegt wird [16]), hat es ihm unmöglich gemacht, den Ort für die Freiheit zu reinigen, und jenes

---

16) Vergl. Reden üb. d. Religion, 3te Aufl. S. 73.

liegt in seiner Art, das Gefühl zu fassen, mit einer tiefen Consequenz. Jenes Gefühl des Universums, zu welchem sich das Gefühl des Individuums erweitern soll, könnte in der That nur ein sinnliches Gefühl sein, abgesehen davon, daß jene Forderung eine ungerechte doch wäre, wenn das Gefühl ausschließlich als Passivität gefaßt werden müßte, was doch ja Schleiermacher will [17]. Auf die genannte Weise der Gefühlserweiterung würde keiner über die Sinnenwelt hinauskommen, während doch dieselbe mit dem Gottesbewußtsein zusammenfallen soll. Gefühl und unmittelbares Bewußtsein sind nach ihm Eins. In solchem Sinne kann freilich das Gefühl nur passiv sein; aber es hat sich da das sinnliche Gefühl in die Vorstellung hineingeschlichen, welches überall von den Stoffen der Welt abhängt. Es soll das Gottesbewußtsein am Weltbewußtsein sich entzünden, indem das Gemüth dem Weltall sich hingibt [18]. Mag dieß auch noch kein Pantheismus sein, so wird dadurch doch nur die Immanenz Gottes gelehrt, und nicht sein völliges Wesen, in welchem nur wir frei sein können.

So wenig wie die Persönlichkeit Gottes aus dem System Schleiermachers heraustritt, so wenig ist auch in demselben die menschliche Freiheit begründet. Seine Gefühlstheorie ist daran Schuld, welche dem Selbstbewußtsein keinen selbstständigen Ort sichert, der nur in der Unmittelbarkeit, wie sie früher besprochen ist, liegen kann, welcher Begriff von ihm vernachlässigt werden mußte, sobald das Gefühl als reine Passivität sich geltend machte. Der Mensch ruht nach ihm in seinem Gefühle am Busen des Universums. Da kann es aber nur in seine eignen Ketten beißen, Gott nicht fühlen, in dem die Welt frei ist, nur ein Knecht der Macht sein. Am Busen des Universums kann der Mensch nur seine Freiheit ausathmen; da berührt ihn der Hauch der Freiheit nicht, durch welchen Gott ihn belebt. Frei muß ich sein, ehe ich das Universum betrete; sonst werde ich es nimmer sein. Hier ist Dein Gott, dort Deine Welt — mit diesem Worte muß ich freigelassen sein,

17) Vergl. Schleiermachers Dogmatik. S. 9.
18) Vergl. Schleierm. Red. üb. d. Rel. S. 29 f. mit der Anm.

und es steht im Selbstbewußtsein mit dessen eignem Leben geschrieben. Damit stehe ich unter Gott und über der Welt, in welcher kein Punkt mich ewig fesselt.

Gehörte das Gefühl ganz und gar der Empfänglichkeit an, dann müßte im absoluten Abhängigkeitsgefühl freilich jedes Freiheitsgefühl untergehen. Theils wäre das absolute Abhängigkeitsgefühl dann absolute Empfänglichkeit, absolute Passivität, mit welcher die Freiheit doch wohl zu Ende wäre; theils das Freiheitsgefühl ein solches; welches wir als Freiheitsempfänglichkeit uns vorstellen müßten. Was ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, ist ganz und gar passiv; Freiheitspassivität ist aber ein sich widersprechender Begriff. Aus diesem Grunde muß der Sprachgebrauch getadelt werden. Man muß, wie bei allen Prädikaten, so auch bei dem Prädikate absolut wohl bedenken, wem wir dasselbe beilegen. Absolut ist das, was unbedingt von demjenigen Wesen, welches in Rede steht, ganz ausgesagt werden kann, wobei denn wohl zwischen göttlichem und menschlichem Wesen zu unterscheiden ist. So kann absolut ein Prädikat des Relativen, und relativ ein Prädikat des absoluten sein. Wie es nun Abhängigkeit eines Menschen ist, welche absolut heißt, so darf auch daneben die Freiheit menschlich absolut genannt werden, und dann erst kann das Prädikat auch für die Abhängigkeit im rechten Sinne gebraucht werden. In demselben Sinne, in welchem von absoluter Abhängigkeit die Rede ist, muß auch von absoluter Freiheit gesprochen werden dürfen. Was Schleiermacher zur Rechtfertigung seines Sprachgebrauchs sagt, trifft nicht, wenn es heißt [19]: „sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesetzt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch

19) Vergl. dessen Dogmatik, §. 4, 3.

unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin." Erstlich muß die Prämisse mit seinem eignen Worte, womit er das Gefühl als ganz und gar der Empfänglichkeit angehörig bezeichnet, für unbegründet erklärt werden; dieselbe aber auch zugegeben, so hat der Gegenstand, auf den die Freiheit sich bezieht, mit dieser in der Weise nichts zu thun, wie dort vorausgesetzt wird. Eben so wenig ist dadurch, daß der Gegenstand gegeben sein muß, die Freiheit begrenzt, als daß das Gegebensein auf die Freiheit fördernden Einfluß nicht hat. Ferner könnte man mit eben demselben Rechte gegen dies absolute Abhängigkeitsgefühl geltend machen, daß der Mensch doch gegeben sein muß, ehe er abhängig ist, und das wäre denn nach derselben Art das Freiheitsgefühl in dem Abhängigkeitsgefühl, oder mit andern Worten, wir müßten in der Abhängigkeit jedesmal werden, ohne zugleich zu sein. Die Freiheit hat keine andre Grenze, als daß wir nur menschlich frei sein können; aber eben so sind wir auch menschlich nur abhängig. Der Mensch ist aber für menschliches Wesen keine Beschränkung zu nennen.

Das Selbstbewußtsein ist nun nicht so, daß es bald das Gottes- bald das Weltbewußtsein in sich aufnehme; wahrhaft ist es nur in der Einheit von beiden, wie unsere frühere Untersuchung gezeigt hat. Daher auch nur kann der Mensch und muß er frei sein, insofern beide Arten des Bewußtseins in ihm zur Harmonie gebracht sind. Denn das Feld der Abhängigkeit muß vollständig und ganz genau das der Freiheit decken; beide müssen für den Menschen gleichen Umfang haben, den er selbst als Mensch beschreibt. So weit nemlich von der einen Seite die Abhängigkeit über die Freiheit hinausginge, so weit würde der Mensch, dessen Wesen sich als Freiheit ergeben muß, demnach nicht Mensch sein; durch den kleinsten Strich eines solchen ausschließlichen Abhängigkeitsgebiets würde der Mensch in allen Stücken nothwendig unfrei sein; und so weit von der andern Seite die Freiheit über die Abhängigkeit hinausginge, so weit müßte der Mensch auch nicht mehr Mensch, sondern Gott sein, und der kleinste Strich eines solchen Gebietes würde ihn überall unabhängig frei machen. Absolute Abhängigkeit in

einem andern Sinne, als in welchem wir auch von absoluter Freiheit sprechen können, hebt also alle Freiheit auf. Auf einem und demselben Gebiete des menschlichen Geistes gedacht, würde sonst die eine die andre mit der Wahrheit, in welcher sie selbst wären, ausschließen; und auf verschiedenen Gebieten, etwa die eine in Beziehung auf Gott, die andre in Beziehung auf die Welt gesetzt, würde das eine Gebiet das andre fesselnd es zur Lüge machen, oder sie wären einander so entgegengesetzt, so unvereinbar, daß sie nie einem und demselben Wesen eigenthümlich gehören könnten. Man meint, eine Aushülfe gefunden zu haben, um trotz der Abhängigkeit die Freiheit zu retten, und spricht von theilweiser Abhängigkeit und theilweiser Freiheit. Abgesehen davon, daß jener gerügte Begriff der absoluten Abhängigkeit eigentlich eine dergleichen Theilung nicht verstatten kann ohne sich selbst aufzuheben, ist diese auch aus andern Gründen nicht zulässig. Was ist es, was da getheilt wird? Mag das Theilweise auch auf die Zeiten und Oerter des Lebens sich beziehen sollen; das, was eigentlich getheilt würde, müßte doch das Leben selbst sein, so daß dasselbe bald frei bald abhängig wäre. Unter einer solchen Theilung würden aber die Begriffe Abhängigkeit und Freiheit ihre Vernichtung finden. Wäre nemlich in seinem Leben der Mensch einem Verhältnisse oder einem Theile nach frei, nach einem andern abhängig, so würde der eine Theil den andern binden, so daß er in der That das Eine so wenig als das Andre sein könnte. Das theilweise ist eine durchaus irrige Bezeichnung. Der Mensch ist entweder abhängig und dann nicht frei, oder frei und dann nicht abhängig; oder er ist vielmehr beides, und dann so, daß das Eine dem Andern völlig gleich, daß er in und mit dem Einen zugleich das Andre ist. Denn neben einander, so daß sie in das Wesen des Menschen sich theilten, können Abhängigkeit und Freiheit nie sein, weil sie entgegengesetzte Zustände bezeichnen, und der jedesmalige Zustand des Menschen doch nur Einer ist. — In seinem Zustande ist der Mensch jedesmal eine abgeschlossene Einheit, und er ist nur dadurch wahrhaft Mensch, daß dieser Zustand auch im Selbstbewußtsein der seinige ist. Ganz muß der Mensch in seinen

Zustand aufgehen; der wahre Mensch, nicht der, für welchen ein Eingebildeter sich etwa halten möchte, ist mit demselben Eins. Soll daher dieser Zustand abhängig, oder frei, oder beides sein, so kann dieß nur so Statt finden, daß der Mensch einem Wesen nach ganz ist, was er ist, entweder ganz abhängig oder ganz frei, oder aber beides zugleich ganz abhängig und ganz frei. Daher sagen wir nach Verwerfung des unadäquaten Gegensatzes zwischen absolutem Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl: der Mensch muß seinem Wesen nach ganz abhängig und ganz frei sein.

Das Selbstbewußtsein ist nun die Aussage über den jedesmaligen Zustand, welcher nur Einer ist. Gebe es neben jenem noch eine oder mehrere Arten des Bewußtseins, und wären diese nicht vielmehr in jenem nur, demselben untergeordnet, dann müßte freilich darauf verzichtet werden, je wieder von einer Freiheit zu sprechen. Indem wir aber im Selbstbewußtsein dem Gottes- und Weltbewußtsein ihre Stelle anwiesen, fanden wir zugleich die Stellung für jenes, welche uns zugleich dessen Zuständlichkeit lehrt, welche in dieser ihrer Stellung ein einheitliches Ganze sein muß. Es ist der ganze Mensch, welcher unter Gott und über der Welt steht, oder der Mensch steht ganz unter Gott und ganz über der Welt; und indem wir dieses als Zuständlichkeit desselben bezeichnen, sagen wir, der Mensch ist ganz abhängig und ganz frei. Und wie nun durch jene Stellung und in ihr erst das Selbstbewußtsein als eine Einheit in sich begriffen wird, so liegt in diesem ferner auch die Vereinigung von Abhängigkeit und Freiheit als eine demselben wesentliche. In einer menschlichen Zuständlichkeit, wie das Selbstbewußtsein dieselbe aussagt, ist nicht bloß das Zusammensein jener beiden möglich, sondern sogar wesentlich nothwendig. Eine begriffliche Vereinigung, welche nicht im Anblicke der Zuständlichkeit zu Stande käme, ist durchaus unmöglich. Daher kann es einer abstrakten Philosophie so wenig wie einer engherzigen Theologie je gelingen, Abhängigkeit und Freiheit mit einander auszusöhnen, und ihre Frage, was Freiheit sei? ist der Frage gleich: wie werden wir frei? Das

Geständniß, nicht zu wissen, was Freiheit sei, ist das Geständniß der eignen Unfreiheit.

Betrachten wir den Menschen, wie er als solcher ein in endlicher Schranke gesetztes Wesen ist, so wird die Aufgabe gelößt werden können. Ein endliches Wesen kann abhängig und frei zugleich sein. Denn während die Endlichkeit immer Abhängigkeit ist, kann das Wesen sehr wohl Freiheit sein. Die Beschränkung lehrt das Selbstbewußtsein, insofern es das Individuum beschreibt, das Wesen, indem es die Menschheit in sich trägt. Eben so wenig, wie nun die Menschheit durch das Individuum beschränkt ist, eben so wenig dürfen wir die Endlichkeit eine Schranke des Wesens nennen. Das Individuum ist der Abhängigkeit, die Menschheit der Freiheit zu vergleichen, und wie das Selbstbewußtsein die Aussage über die Einheit in Beziehung auf jene ist, so ist es dieß auch in Beziehung auf diese. Wir können sogar behaupten, weil der Mensch mit Selbstbewußtsein begabt ist, muß er zugleich abhängig und frei sein.

Das Selbstbewußtsein sagt uns, daß wir unter Gott stehen. Gott ist der absolute, ewig selbstständige, persönliche Grund unsers ganzen Lebens, und es ist Nichts am Menschen, was nicht in Gott als in seinem Grunde ruhte. Darin pflegt man nun wohl die Schwierigkeit zu finden, welche mit der Begründung und Erklärung der menschlichen Freiheit verbunden sein soll. Allein diese Schwierigkeit ist ganz und gar nicht vorhanden, wenn man nur nicht frei sein will, um auch Herr der Freiheit zu sein. Beides ist wohl zu unterscheiden; Ersteres sind wir, Letzteres werden wir nie; und wohl uns! denn nur das kann unsere Freiheit retten. Es ist doch wohl zu beachten, daß die Freiheit in einem endlichen Wesen ihren Grund nicht haben, noch Resultat eines menschlichen Aktes sein kann. Was als eine Schwierigkeit im Begriffe der Freiheit angesehen wird, ist ihre nothwendige Voraussetzung. Soll es eine menschliche Freiheit geben, so kann dieselbe nur in Gott gegründet sein; denn nur eine absolut selbstständige, ewige Persönlichkeit kann eine Selbstständigkeit, nie die Freiheit, begründen. Man hüte sich wohl, diese Behauptung einen Deter-

minismus zu nennen, oder vor allen Dingen, dann nicht wesentlich verschiedene Arten des Determinismus zu unterscheiden. Hier wird nur behauptet, daß die Freiheit einen Herrn haben muß, und in diesem Sinne determinirte Freiheit ist ganz etwas Andres als Determinismus im Gegensatze zur Freiheit. Diese Unterscheidung ist z. B. von Julius Müller in „der christlichen Lehre von der Sünde" zur Unklarheit verwischt, und darin liegt, wie es scheint, der Grund der Blößen, die sein sonst so tüchtiges Werk, namentlich aber in der Freiheitstheorie, hat. Die Freiheit ist ein Verhältniß zwischen Gott und Welt, welches mit der Welt in Gott gegründet ist; Gott ist, wie der absolute Grund aller Dinge, so die absolute Freiheit. Die Welt an sich, ohne Gott betrachtet, repräsentirt die absolute Nothwendigkeit ohne Freiheit. Der Mensch, der zwischen beiden steht, hat an beidem Theil; sonst wüßte er entweder von einem Gott, oder von einer Welt nicht, während er doch nur das Selbstbewußtsein hat, indem er von beiden weiß.

Wie kann aber, frägt man, der Mensch, welcher von Gott ganz abhängig ist, noch frei genannt werden? Aus dem Grunde geht ja mit Nothwendigkeit das in ihm Liegende hervor, nicht mehr und nicht weniger. Nun, solches gilt allerdings mit aller Strenge auf dem Gebiete der Vermittelungen; allein Gott ist kein Vermittler; Grund ist keine Vermittelung; Gott ist als selbstständiger Schöpfer Urschöpfer in jedem Akt und in jedem Augenblick. Er ist unmittelbarer Schöpfer, sein Thun ist lauter Unmittelbarkeit (Allmacht), und nur dadurch kann er auch Schöpfer und Erhalter einer Freiheit in der Menschenwelt sein. Erst ein mittelbares Ruhen im Grunde ist ein Zustand der Nothwendigkeit, wie denn auch der ein Sklave ist, der von den Vermittelungen der Welt seine Seele nicht wegzuwenden vermag; nur wer über die Vermittelungen der Welt hinauszuschauen vermag, um in sich selber die Unmittelbarkeit zu finden, der findet Gott in der Welt. Nur wo Unmittelbarkeit ist, kann Freiheit sein. Wie diese in Gott ruht, so kann der Mensch dieselbe nur auf unmittelbare Weise erreichen, oder in einem wahren Selbstbewußtsein, welches um der Unmittelbarkeit willen frei ist. Gott schuf auf unmittelbare

Weise den Menschen, und ließ ihm das Bewußtsein davon; das ist des Menschen Freiheit, die er nur opfert, wenn er untreu gegen das Selbstbewußtsein über sich selbst hinausgehen will. Die Freiheit ist durch die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins begründet, welche nothwendig mit der Stellung desselben in der Unmittelbarkeit verbunden ist. Wo Letztere ist, ist immer Freiheit; denn sie ist ein Ursprüngliches, in dem Kreise, dem sie im Bewußtsein angehört, aus sich schaffend, wie die Mittelbarkeit in ihrem Sein immer die Nothwendigkeit bildet. Die Urbestimmtheit des Selbstbewußtseins bildet das Freiheitsgebiet, welches ein nicht vermittelter, unmittelbarer Zustand ist; die Freiheit ist die Bestimmtheit des Menschen in jener Urgegenwart, in welcher wir das intelligible Wesen des Menschen setzten, die Bestimmtheit desjenigen Bewußtseins, welches wir voraussetzen, wenn wir sagen, daß das Selbstbewußtsein sich selbst voraussetzt. Und wie jene Gegenwart durch alle Zeit hindurch bleibt, gleichwie das Bewußtsein, so bewahrt in diesem der Mensch seine Freiheit. Das Intelligible des Selbstbewußtseins in realer Zuständlichkeit sich findend ist mithin die Freiheit, welche wir in diesem Sinne transcendent nennen; und wir halten dafür, daß theils so allein unter transcendenter Freiheit sich eine Realität denken läßt, theils daß nur dann überall von Freiheit noch die Rede sein kann, wenn sie nach diesem ihrem transcendenten Sein gefaßt wird.

In dem angegebenen Sinne wird der Grund der Freiheit als etwas ganz Andres und viel mehr, denn eine bloße Anlage oder ein Vermögen leicht erkannt. Man hat die Freiheit wohl das Vermögen, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, oder als das Vermögen, unabhängig und schlechthin sich zu bestimmen, bezeichnet, oder auch in der Einheit beider Fähigkeiten sie zu finden gemeint. Hier, wo wir nur noch von dem Grunde der Freiheit reden, haben wir nur den Begriff des Vermögens uns zu vergegenwärtigen. Durch die Begriffe Anlage oder Vermögen ist die Frage nicht gelößt, sondern nur zurückgeschoben. Was ist angelegt, was ist es, das da vermag? das wäre erst die Frage nach der Freiheit. Denn diese in einer Anlage

als solcher zu finden, heißt sie mit Einem Schlage vernichten. In einer Anlage ist Alles, was aus derselben folgt, angelegt, und dieses entwickelt sich denn nach dem Gesetze der Nothwendigkeit. Ist die Anlage in sich bestimmt ist sie Determinismus, und bestimmt alle Entwickelung; und es scheint fast, als gebrauche man den Ausdruck, um in einer Unbestimmtheit für die Freiheit einen Ort zu finden; allein, unbestimmt wäre sie keine Anlage mehr. Ueberdieß ist Anlage zur Freiheit ein Widerspruch; aus einer solchen wird dem Menschen ewig keine Freiheit erwachsen. Statt der Unbestimmtheit, die man durch den Begriff der Anlage bezeichnen will, damit nun in einer Selbstbestimmung die Freiheit bestehe, muß man die größte Bestimmtheit setzen. Einerseits kann der Mensch nicht bestimmen, wo nichts zu bestimmen ist, oder er müßte andernseits sich in seiner ersten Selbstbestimmung eigentlich selbst erzeugen. Der Mensch ist aber gleich als frei bestimmt. Wie sollte sich auch irgend eine sprechende Vorstellung damit verbinden lassen, daß der Mensch zu Anfang unbestimmt sei, bloß die Anlage zu allen Entwickelungen in der Zeitfolge erhalten habe? Ein Unbestimmtes wäre kein Mensch; sein Wesen ist seine ursprüngliche Bestimmtheit, und durch dieses ist er doch erst, weil es ihn zum Menschen macht. Dieses ursprüngliche Wesen, mit welchem er auftritt, als welches er sich findet so schnell als er ist, welches er in jeder Gegenwart, die nicht erst Vergangenheit war, wiederfindet, ist die transcendentale Freiheit. Es fällt so schwer, dieses recht anschaulich sich vorzustellen, weil wir in der gegenwärtigen Weltordnung, an welche unsere Anschauungen doch zum Theil gewöhnt sind, kein Bild der Freiheit erblicken; weil die Menschheit, die eben die freie ist, zum größten Theil im Individuum verläugnet ist, welches doch grade als Bestätigung der Menschheit erst ihre Freiheit uns lehren muß. Ein wahres Selbstbewußtsein aber bestätigt uns jene Bedeutung des Individuums, und kehren wir in dasselbe zurück, mögen wir es wohl wagen, von Freiheit zu sprechen, und eine Zeichnung von ihr zu versuchen. Die Menschheit aber als nothwendiges Moment des Selbstbewußtseins geltend gemacht, lehrt durch sich selbst die Freiheit; sie ist es, welche als Freiheit das Indivi-

dunm bestätigen muß, um selbst frei zu sein, und in derselben Weise nur als die Menschheit im Individuum und für dasselbe transcendent ist, ist auch die Freiheit transcendent. Wer die Menschheit in sich selbst verläugnet, verläugnet dadurch sich in der Menschheit und ist unfrei.

Man hat oft gezeigt und zeigt noch immer eine große Scheu vor den Begriffen des Intelligiblen und Transcendenten, wenn sie auf den Menschen angewendet werden, als seien es nur geheime Zufluchtsörter, an welchen der Verfolgte sich und seine Freiheit zu verbergen sucht. Allein nicht Zufluchtsörter sind es, sondern Ausgangspunkte für ein rechtes Verständniß des menschlichen Lebens, gleichwie die Gegenwart der Ausgangspunkt der Zeit ist, die doch niemand ohne die Vergangenheit je gehört hat. So wenig man aber die nachgewiesene Bedeutung der Gegenwart leugnen kann, so wenig darf man sich sträuben, das intelligible Wesen des Menschen anzuerkennen; es ist beides Eins, und dem vollen Bewußtsein der Gegenwart nie transcendent. Transcendent sind diese Begriffe nur für ein ausschließliches Weltbewußtsein, in welchem der Mensch sich selbst verloren hat, nicht für das Selbstbewußtsein, welches über der Welt steht. Nur eine Trennung dieses letzteren von dem Gottesbewußtsein einerseits, oder andernseits von dem Weltbewußtsein, macht es von vorne herein unmöglich von dem Transcendenten als von etwas Denkbarem zu reden.

Die Urbestimmtheit eines Selbstbewußtseins kann endlich, wie dasselbe es durch sein eignes Wesen lehrt, durchaus nur Freiheit sein. Wäre sie das nicht, dann wäre sie vermittelte, durch den Grund selbst im Menschen gewirkte Bestimmtheit, und nicht Urbestimmtheit; als solche ist sie vielmehr jener Grund selbst, d. i. Freiheit, welche mithin eben so gewiß ist, als daß das Selbstbewußtsein von Gott bestimmt ist. Die Freiheit ist die Bestimmtheit des Unmittelbaren, welche im Mittelbaren, wie das Allgemeine im Besondern sich bewähren muß. Und darin liegt der Grund zu der bekannten Unterscheidung zwischen einer transcendentalen und moralischen Freiheit, welche beide wieder im Selbstbewußtsein, von welchem sie getragen werden, ihre Einheit haben, und, wie Menschheit und Individuum, sich

gegenseitig bezeugen. Wie und in welchem Verhältnisse dieses der Fall ist, muß erst bei der Frage nach dem Wesen der Freiheit ermittelt werden.

Es wird sich im weitern Verlaufe der Untersuchung zeigen, wie ohne transcendentale es auch keine moralische, überall gar keine Freiheit geben könne. Dieß sei hier nur bemerkt um jener Scheu willen, welche wir schon an denjenigen tadelten, die das Intelligible und Transcendente für etwas Unbegreifliches halten, und daher lieber bloß von moralischer Freiheit reden wollen, wobei ihnen denn nur jene Aengstlichkeit aber anzumerken ist, vor welcher der Freiheitsbegriff nicht aus ihrem Schwanken gebracht wird. Jene Ausdrücke sind aber wahr als Bezeichnungen für die Sache des Selbstbewußtseins, welches ja sicherer und zuverlässiger ist, denn alle Versuche der Erklärung, welche im Principe von ihren Mängeln geheilt werden müssen. Abgesehen auch davon, daß, wie gesagt, ohne transcendentale Freiheit eine moralische eine unmögliche Annahme ist, so ist eine solche Annahme auch nicht im Stande, die Frage über Gutes und Böses in irgend einer Weise zu lösen, welches grade im Verhältnisse zwischen Gott und Welt, oder, nach unserm gegenwärtigen Kapitel, zwischen transcendentalem und moralischem Wesen des Menschen liegt. Es gibt solche, die das wohl einsehen, und diese nehmen nun eine Freiheit an, welche nicht im Gebiete der Weltentwickelung, wie die moralische, aber auch nicht im Gebiete des Uebersinnlichen und Außerzeitlichen, wie die transcendentale liegen soll. Es ist aber nicht schwer, an diesem Unternehmen zu gewahren, wie es außer diesen, oder nach Verläugnung beider Arten kein Drittes geben kann; daher das unstete Schwanken bald nach dieser von jenen, bald wieder nach jener. Was sollte auch für ein Gebiet übrig sein, dem man den Freiheitsbegriff entnehmen möchte? Indem man auf keinem von beiden recht ist, wähnt man nur auf einem neuen dritten zu sein, auf welchem man durch das Schwanken in einen Freiheitstraum gewiegt wird. Es darf im Namen der Freiheit kein andres Urtheil über dergleichen Versuche gefällt werden, wie das schon erwähnte Werk von Jul. Müller einen uns vorgelegt hat. Wir würden über

die Ausdrücke nicht kleinlich streiten, wenn dieselben nicht auf die Ausführung ihren Einfluß gehabt hätten; um dieser willen aber halten wir die Unterscheidung in der Freiheit nicht für gut, welche durch formale und reale Freiheit bezeichnet worden ist. Bei jedem Begriffe außerhalb einer nüchternen Logik frägt man nach dessen formalem und materialem Wesen, so daß das Formale immer nur an einem realen Begriffe die eine Seite bezeichnet. Durch eine solche Zusammenstellung zweier Begriffe, der Form und der Realität, welche nie eine ebne Einheit bilden, kommt ein Schwanken auf, bei welchem es oft zweifelhaft bleibt, von welcher nun die Rede ist. Bald ist in der That die formale Freiheit mit der transcendenten dasselbe, bald wieder zu der moralischen in ein Verhältniß getreten, in welchem die trennende Linie schwer anzugeben sein möchte, so daß theils der Begriff der moralischen Freiheit verrückt, theils die ganze Freiheitstheorie nach jeder Seite hin verflüchtigt ist. Die formale Freiheit scheint nur als Anlage, als Vermögen zur moralischen Freiheit da zu stehen; hat sie aber kein eigenthümliches Wesen, hat sie auch keine eigenthümliche Form, ist überhaupt nichts, ein bloß abstraktes Nichts, angenommen um die moralische Freiheit, die da ist, nicht zu binden.

Neben denjenigen, welche den Begriff der transcendentalen Freiheit verwerfen, tritt auch Schleiermacher ohne ausdrückliche Begründung derselben wenigstens auf. Sie hat über ihn ihre Macht gehabt, was leicht zu belegen wäre; aber es wäre nicht schwerer, zu zeigen daß die Consequenz seines Systems, wie sie in der Gefühlstheorie sich gründet, eben so wenig zu einer transcendenten Freiheit, wie zu einem transcendenten Gott führen kann. Sein System ist in dessen Grunde deterministisch, indem seine Gefühlstheorie einem Universaldeterminismus begründet, von welchem sich Nichts los zu machen im Stande ist, weil eben das Gefühl nach der Schleiermacherschen Fassung das Band ist, welches das Individuum in jenem Weltdeterminismus bindet. Diese unsere Behauptung sehen wir hier als in dem Bisherigen begründet an, und einiges Aufmerken auf die Stellen, die das Wesen des Gefühls besprachen, wird dieselbe im Sinne jener von selbst begründen können.

Es ist versucht worden, den Grund der Freiheit zu nennen; die Art und Weise des Grundes aber fällt mit dem Wesen zusammen. Daher muß auch das nöthige Licht über den jetzt beendigten Abschnitt zum guten Theil aus dem folgenden kommen, zu welchem wir jetzt übergehen.

B. Wesen der menschlichen Freiheit.

Es liegt, um das Wesen der Freiheit zu bezeichnen, vor allen Dingen ob, den Punkt bemerklich zu machen, in welchem die transcendente und die moralische Freiheit zusammentreffen, d. h. das Verhältniß der einen zu der andern zu untersuchen. Zu dem Ende müssen wir fragen, warum moralische Freiheit, wie man sie nennt, nicht allein das Wesen der Freiheit ausmachen kann, und wir daher mit derselben die transcendente zusammenbringen müssen. Darin wird denn der vorangehende Abschnitt seine Rechtfertigung finden, indem was in diesem als Möglichkeit gewiesen wurde, hier als Wirklichkeit sich herausstellen muß; wir meinen, daß durch die ganze Untersuchung nicht allein die Möglichkeit, sondern mit ihr die Wirklichkeit der transcendenten Freiheit nachgewiesen sein wird, und weisen die Behauptung Kants von der transcendenten Freiheit, als sei dieselbe ein Problem, dessen Möglichkeit nicht einmal bewiesen werden kann[20], schon auf Grund des über den Grund der Freiheit Gesagten hier von vorne herein zurück.

Nach Einigen soll die Freiheit in der Wahl zwischen Gutem und Bösem bestehen oder das Vermögen dieser Wahl, nach Andern, wie es genannt wird, Befestigung im Guten sein. Da diese Arten, die Freiheit zu fassen, in der That so sehr, ja bis zum Gegensetzlichen, verschieden sind, fordert jede eine besondere Betrachtung.

Wird die Freiheit im erstern Sinne als Wahl zwischen Gutem und Bösem gefaßt, so muß jede klare Vorstellung von der Sache selbst die Unhaltbarkeit solcher Ansicht leicht zeigen, wie in der Wahl entweder gar keine Freiheit, oder doch nur

20) Vergl. dessen Kritik der reinen Vernunft. (2te Ausg.) S. 831.

die Erscheinung einer Freiheit, nach welcher wir fragen, liegen könne. Soll sie an und für sich in ihrem Grunde und in ihrem Wesen selbstständige Freiheit sein, so ist mit dem Begriffe der Wahl die Selbstständigkeit schon unverträglich. Dieß ist wegen des Objektiven der Fall, welches von der Wahl nicht ausgeschieden wird. Wie an einer frühern Stelle schon bemerkt ist, dürfen irgend welche Objekte nie auf die Freiheit, wenn auch wohl auf die Entscheidung des freien Menschen, Einfluß haben. Gutes und Böses sind hier solche Objekte, welche darum schon zur Erklärung der Freiheit nicht brauchbar sind, weil sie deren Resultate bilden. So setzt die Wahl als solche immer verschiedene bestimmende Gründe voraus, durch welche sie bedingter Weise vermittelt ist, während die Freiheit immer unvermittelt, unmittelbarer Lebensmoment ist. Die Wahl ist ein Begriff, welcher Gegensätze oder Einzelgründe setzt, unter und nach welchen der Mensch zu handeln hat, indem er wählend die einen verwirft, den andern in seinem Thun sich anschließt. Theils wäre in jener Weise die Wahl von den Gründen abhängig, einerlei ob dieselben verworfen oder gebilligt würden, und an sich zur durch die Gründe bestimmten That durchaus gebunden; theils aber kann die Freiheit nie in und unter Gegensätzen bestehen, wie sich später ergeben wird. Die Wahl kann mithin nicht die Freiheit selbst, sondern nur eine That oder eine Erscheinung derselben sein; und soll sie das sein, so muß der Mensch, der da wählt, frei sein. So sehen wir, wie durch diese Art ganz und gar nichts zur Beantwortung unserer Frage geschehen, sondern dieselbe nur abgestoßen ist; und die Ansicht wird dadurch nicht im Mindesten gestärkt, daß man das Vermögen der Wahl nennt. Denn was heißt das? Hier sollte der Begriff des Vermögens doch die Sache erklären; aber an solchen Stellen hat man in der That unter Vermögen nichts Andres zu denken, als alles dasjenige, was die auf dasselbe sich berufende Ansicht nicht vermag. Es handelt sich ja eben darum, was die Freiheit, also was sie für ein Vermögen sei, und man kömmt so dem Grunde und dem Wesen nie näher. Wenn wir nicht frei wären, vermöchten wir freilich nicht zu wählen; aber darum ist die Freiheit auch

die Kraft, die da vermag; sie müßte also wenigstens ein doppeltes Vermögen sein; denn ein einfaches Vermögen würde nach dem Gesetze der Nothwendigkeit im Vermögen Wirklichkeit; ein doppeltes Vermögen wäre in seinem Wesen aber wieder der gerügte Begriff der Wahl.

Es muß bei der Besprechung dieser Ansicht und zur Würdigung derselben noch auf die vielfachen Verwirrungen und Ungenauigkeiten aufmerksam gemacht werden, welche hinsichtlich der Begriffsbestimmungen so häufig anzutreffen sind. Zu denselben gehört vor Allem die Verwechselung der Gebiete des Metaphysischen und Moralischen, von welcher begreiflicher Weise diejenigen am meisten irre geführt werden, welche allein auf dem moralischen Standpunkte stehen wollen. Und dieß kömmt daher, weil die Freiheit als Grund alles Moralischen von selbst von diesem ableiten muß. So findet sich die größte Unklarheit, wo man von einem doppelten Willen spricht, als ginge die Doppeltheit derselben das Wesen der Freiheit etwas an. Zuerst ist die Unbestimmtheit des Willens, von der man mit Recht zu reden meint, doch schon etwas, was nur metaphysisch auszumachen wäre, wie denn aus derselben heraus das Moralische, die Bestimmtheit sich entwickeln soll, was indeß nach dem schon Gesagten unmöglich ist, weil aus einer Unbestimmtheit nie Etwas, am Wenigsten eine Bestimmtheit hervorgehen kann. Sodann darf man, wenn man die Freiheit in dem Willen sucht, zur Erklärung jener nie die Prädikate gut und schlecht gebrauchen. Sie passen für einen freien Willen ganz und gar nicht; und wie läßt es sich auch nur einigermaßen damit reimen, wenn man darauf die Freiheit im Bösen untergehen läßt? Hier bleibt ein sich widersprechender Gegensatz, den nur die transcendentale Freiheit zu heben vermag. Wären die Prädikate „gut“ und „schlecht“ bei der Analyse des Freiheitsbegriffs an ihrer Stelle, und müßten wir dazu noch im primitiven Zustande des Menschen eine Unbestimmtheit des Willens setzen, so würde dieß freilich auf ein aequilibrium voluntatis hinauslaufen, und es mit der Freiheit bis auf den Grund zu Ende sein. Der Wille etwa Gutes oder Böses zu thun, wäre ganz verschieden von einem guten und

bösen Willen; aber man sage doch einmal, ob das wohl Freiheit sei, Gutes zu wollen oder Böses zu wollen? Als getrennte Momente, wäre darin keine Freiheit; und sollen sie zusammengedacht werden, so leuchtet es leicht ein, wie ein Wille, der beides wollte, gar kein Wille wäre, da doch der Wille ja die Entschiedenheit selber ist. Der freie Wille aber bleibt stets ein wesentliches Gut. —

Die Wahl zwischen Gutem und Bösem ist also nur eine Thätigkeit, in welcher der Wille wird; die Freiheit bestätigt sich nur auch in der Wahl, und würde auch sein in dem beständigen Wählen des Guten ohne den Gedanken, das Böse wollen zu können. Dieß führt uns denn die Meinung vor, nach welcher die Freiheit Befestigung im Guten sei. Daß sie sich in solcher Befestigung bezeugen, bewähren kann und muß, wird nicht in Abrede gestellt werden können, aber eben so wenig, daß sie diese selbst nicht sein könne. Diese Ansicht steht eigentlich mit der vorigen im gradesten Gegensatze. Denn die Befestigung im Guten schließt das Schwankende, das Willkührliche der Wahl aus, und so wie sie zunimmt, nimmt die Unentschiedenheit ab, welche erst in der Wahl aufgehoben wird. Auch nach dieser Fassung wäre das, was man moralische Freiheit nennt, keine Freiheit. Die Befestigung im Guten ist nemlich immer im Guten und durch dasselbe als durch ihren Grund bestimmt, und man würde auf diesem Standpunkte zu der nichtigen Behauptung geführt werden, daß der erste Fortschritt im Guten schon das Böse unmöglich mache. Ist aber das Böse unmöglich, so ist in demselben Maaße das Gute nothwendig, und hört die Möglichkeit des Bösen auf, dann hört mit ihr zugleich die Freiheit auf; die Möglichkeit des Bösen oder nach der Sprache der Moral die Versuchung, bleibt ein Correlatbegriff der menschlichen Freiheit. Es ist unrichtig zu sagen, daß moralische Freiheit mit moralischer Nothwendigkeit Eins sei. Allerdings muß die Freiheit des Geschehens in der Nothwendigkeit des Geschehenen sich bestätigen in einem moralischen bewußten Leben; allerdings steht die transcendentale Freiheit in dem, was wir auf Grund derselben moralisch erleben, mit den Zügen der Nothwendigkeit vor uns; allein eine bloß moralische Freiheit ist nie und nimmer

mit moralischer Nothwendigkeit zu vereinen. Sonst müßte die Freiheit in der Nothwendigkeit auf demselben Gebiete eben so gut gegründet sein, wie die Nothwendigkeit eine Folge der Freiheit ist. Weil aber dieses wahr ist, kann jenes nicht wahr sein; die Freiheit von der Nothwendigkeit abhängen lassen, heißt sie aufheben und zur Nothwendigkeit machen. Die Befestigung im Guten bezeichnet immer ein Entschieden sein, nicht aber das Sich Entscheiden, worin doch die Freiheit zu suchen ist; jene fällt daher dem Gebiete der Nothwendigkeit ausschließlich anheim. Gehen wir auf die ersten Stufen der Entwickelung mit unserer Betrachtung zurück, und lassen den Willen aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit heraus zur Befestigung im Guten werden; so würde diese Unbestimmtheit einestheils sich nicht selbst bestimmen können; denn dazu müßte sie bestimmt sein, anderntheils würde jene Befestigung offenbar doch von der ersten Entscheidung abhängig gemacht; alle folgenden Stufen der Entwickelung würden durch die erste und an dieselbe gebunden sein; und man dürfte dann schon nicht mehr die Freiheit zu besitzen wähnen, die allenfalls möchte da gewesen sein, um das erste Mal sich zu entscheiden. Der erste Akt einer solchen Freiheit wäre aber jeglichenfalls deren Vernichtung für ewig, die Erscheinung die Aufhebung des Wesens. Sie wäre einer Unbestimmtheit zum Opfer gebracht, an welcher doch keinem etwas gelegen sein konnte. Denn wäre jene Unbestimmtheit etwas Denkbares, dann wäre Gleichgültigkeit moralische Freiheit, und ein Kehr Dich an Nichts Befestigung im Guten oder die Unschuld des Lebens. Und in der That soll man es auch wohl lassen, bei dem Gedanken an (moralische) Freiheit, wenn sie eine bloß moralische sein soll, über die Vorstellung der Gleichgültigkeit, der Unentschiedenheit, hinauszukommen. Ferner aber würde auch der Mensch durch eine solche bloß in die Zeit fallende Freiheit, in welcher die Zeit die Herrschaft behalten müßte, sobald sie sich bestätigte, in ein andres von dem frühern specifisch verschiedenes Wesen verwandelt. Im primitiven Zustande möchte er frei gewesen sein; aber im nächsten Augenblicke wurde er dann für alle Zeit der Nothwendigkeit unterthan. Gesetzt auch, wir wollten alles spätere Thun des Menschen in dem

Sinne frei nennen, als es aus einem frühern Grunde, welcher Freiheit sei, mit Nothwendigkeit hervorgehe, so hätten wir darin doch nicht eine Freiheit gefunden, welche das menschliche Wesen ausmachte. Denn dieses Wesen würde durch die Zeit und in ihr gespalten und getrennt sein, indem es in einem Zeitpunkte so und nun anders in allen andern erschiene. Was aber eines Dinges Wesen ist, ist unabhängig von aller Zeit, in der es nur erscheint. Soll dem Menschen wesentlich Freiheit zukommen, so muß sie in etwas Bleibendem liegen und gegen allen Wechsel verwahrt sein; sie muß über der Zeit liegen, ohne aber von der Zeit getrennt zu sein, in welcher der Mensch frei sein muß. Wir erinnern hier nur an die früher ermittelte Bedeutung, welche der Gegenwart inmitten aller Zeit zukömmt; und werden später sehen, wie diese Gegenwart als Zustand des Selbstbewußtseins die Freiheit sein kann und sein muß. Dieses Ueber- oder Außerzeitliche der menschlichen Freiheit ist das Transcendente, zu dessen Annahme uns schon die rechte Betrachtung der Zeitverhältnisse zwingt, und vermöge dessen erst die sogenannte moralische Freiheit sich wirklich als Freiheit entwickeln kann. Die moralische Freiheit setzt die transcendente voraus, wie jeder Augenblick der Zeit die Gegenwart voraussetzt; und dieses lehrt uns jeder Augenblick einer Entscheidung, wie wir unsere Zeit benutzen wollen. Die moralische Freiheit besteht nie darin, daß ich etwas kann und auch nicht kann, was doch Freiheit sein muß; sie sagt immer nur: „ich kann" oder „ich kann nicht" nie aber beides zugleich; wie nur die wahre Freiheit, die auch eine transcendente Seite hat, sprechen kann. Der Freiheit ist eine solche freie Sprache eigenthümlich.

Es kann die moralische Freiheit nie aus einer ursprünglichen Unbestimmtheit des Willens heraus sich entwickeln; es kann nicht einmal zu Anfang eine Unbestimmtheit geben; sondern wir sind genöthigt eine Urbestimmtheit des menschlichen Wesens zu setzen, weil alles Wesenhafte schon als solches bestimmt ist; denn das Wesen ist jedesmal überall die Bestimmtheit. Diese Urbestimmtheit des Menschen ist, weil er ein Selbstbewußtsein hat, die Freiheit; sie ist sein Wesen, welches außer der Zeit stehend, mit ihm in die Zeit hineintritt, und im Selbst-

bewußtsein ihn begleitet, dem er treu sein muß, um nun auch in seinem Leben moralisch frei zu sein.

Wir nennen die Urbestimmtheit des Menschen, das Wesen, in und mit welchem er als Mensch gesetzt ist, Freiheit. Ist die Freiheit nicht Urbestimmtheit, gibt es überall keine Freiheit, und ist die Urbestimmtheit des Selbstbewußtseins nicht Freiheit, gibt es keine Urbestimmtheit. Mit solcher Nothwendigkeit lehrt das Selbstbewußtsein die Freiheit. Damit dieses einleuchte, ist an das schon zu Anfang unserer Untersuchung Gesagte wieder zu erinnern, daß es nemlich nicht drei Arten des Bewußtseins, Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein in einem Verhältnisse der Coordination, sondern nur ein Selbstbewußtsein gebe, in welchem Gottes- und Weltbewußtsein Faktoren oder bestimmende Momente sind. Das Selbstbewußtsein ist nun, was mit aller Strenge geltend gemacht werden muß, nicht eine Erinnerung etwa an ein Vergangenes, noch ein Wissen von einem Gegenwärtigen, noch ein Gedanke an etwas Zukünftiges; sondern es ist ein Sein in derjenigen Gegenwart, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließt, eine Zuständlichkeit, welche dem Menschen, der nicht eine bloße Form ist, wesentlich als sein jedesmaliges Sein zukömmt. Hieraus ergibt sich schon auch, daß der erste Augenblick menschlichen Seins nicht als irgend welche Unbestimmtheit gefaßt werden kann, da er als Zustand vielmehr die einzig mögliche und größeste Bestimmtheit ist; und ferner muß sich daraus ergeben, daß ein Selbstbewußtsein Freiheit sein muß. Wir wollen einmal Folgendes setzen. Entweder könnte das Selbstbewußtsein in dem Sinn Alles sein, daß Gott und Welt nicht Momente desselben wären. Ein solches wäre aber ein absolutes, Alles einschließende Bewußtsein, welches nur etwa Selbstbewußtsein des allwissenden Gottes sein könnte. Oder es könnte das Selbstbewußtsein als eins der drei Arten von Bewußtsein angesehen werden, welche sich dann coordinirt sein sollten. Ein solches aber würde entweder von dem Gottesbewußtsein einerseits, oder andernseits von dem Weltbewußtsein durchaus gebunden und unfrei sein, oder der Mensch könnte alsdann in seinem Bewußtsein nur frei sein, wenn und nachdem es ihm

gelungen wäre, das Gottes- und das Weltbewußtsein zu vernichten. Denn drei Größen, welche nur neben einander sind, hängen nothwendig ganz von einander ab, und sind sie als einander coordinirt nicht in einander, sondern nur neben einander; so kann in der Abhängigkeit nie Freiheit sein. Drei Arten von Bewußtsein so gefaßt würden sich nothwendig nach dem Gesetze der Nothwendigkeit gegenseitig binden, nach welchem sie auch so geordnet wären. Was heißt es doch auch, von einer Einheit des Gottes- und Selbstbewußtseins ohne das Weltbewußtsein reden, oder von einer Einheit des Welt- und Selbstbewußtseins ohne das Gottesbewußtsein? Wo bliebe in welcher von beiden das wahrhafte Selbst, auf welches es doch ankommt? Nur Gottes- und Weltbewußtsein können Eins sein, und das ist das wahre Selbstbewußtsein, welche beide harmonisch in sich aufgenommen hat, und in dieser Harmonie seine Freiheit findet. Zwei können nur frei sein in dem Einen, in welchem sie gleich sind. Hier ist ein Ineinander in dem Selbstbewußtsein, kein sich gegenseitig Anstoßen neben einander stehender Momente; und dasjenige was ein Andres in sich einschließt und in sich trägt, wird nicht gehalten oder gebunden durch dasjenige, welches es einschließt.

Daß das Selbstbewußtsein auch in der endlichen Schranke des Menschen dieser seiner Stellung gemäß Freiheit sein muß, kann aber gewiesen werden. Es ist früher gesagt und auch in sich schon klar, daß das menschliche Selbstbewußtsein begrifflich den Menschen setzt, ehe es einen Gott setzt. Darin hat grade das Princip des Selbstbewußtseins seine unumstößliche Wahrheit. Durch jene Bemerkung sind wir schon auf das Gebiet des Intelligiblen hinübergetreten, auf welchem jene Ursprünglichkeit des Menschenbewußtseins liegt, welche freilich in Gott nur ruht, aber in jenem als objektiv allgemeine Ruhen, welches wir als ein subjektiv besonderes nur ein transcendentes nennen dürfen und können, so lange wir bei der Sache bleiben und nicht in einer falschen Subjektivität dieselbe von aller Objektivität losreißen wollen. Denken wir uns ein bestimmtes Individuum, so muß dasselbe doch ja auch da sein, ehe es Gott schauen oder vernehmen kann, und diese Frist ließ Gott dem Menschen um frei zu sein. Dieses ursprüngliche Dasein, diese

urgegenwärtige Frist ist das intelligible Wesen des Menschen, welches ihm in dem erwachenden Bewußtsein mit erwachte. Wir mögen uns ohne Beeinträchtigung der Wahrheit die Sache recht sinnlich veranschaulichen, wie Gott noch als Schöpfer neben dem ersten Menschen steht. Der Mensch schaut Gott in einem freien Selbstbewußtsein an. In diesem trennt er sich von Gott, indem er sich mit ihm vereinigt; sonst wäre Gott kein persönliches Wesen, oder der Mensch hätte kein Selbstbewußtsein. Dieses kann er nur in seiner Freiheit haben; und es ist frei, sobald der Mensch da ist. Einerseits ist der Mensch frei, weil er in Gott, der ihn schuf, und nicht in sich selbst seinen Grund hat, also nicht ein nothwendiges Produkt seiner selbst als des Grundes ist; andernseits schaut er Gott an, indem er als Mensch da ist, und das Schauen ist sein unmittelbarer Akt oder Zustand, der nur in ihm selbst den hinlänglichen Grund hat. Der Schauende ist als solcher wesentlich von dem Geschauten nicht abhängig; nur die Existenz des Schauenden, nicht aber die Thätigkeit des Schauens ist abhängig. So kann der Mensch frei und abhängig zugleich sein. Jenes Schauen ist ein unmittelbarer Akt, welcher auf das Selbstbewußtsein nie andern Einfluß hat, als den dieses in sich selber zu Stande bringt. Dieß ist die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, durch welche und in welcher es frei sein muß. Jene Urgegenwart aber ist dieselbe Gegenwart, in welcher noch immerdar nur das Selbstbewußtsein zu Hause ist [21].

Das Schauen in jenem ersten Momente des menschlichen Daseins wird vielleicht jemanden, der sich nicht an eine dergleiche Anschauung gewöhnt hat, ohne Weiteres nicht in den Sinn, namentlich nicht, wie dasselbe in jedem einzelnen Menschen und in jedem selbstbewußten Augenblick sich wieder erzeugt.

21) Ohne zu fürchten, daß jemand, der uns gefolgt ist, des Idealismus uns anklagen wird, halten wir es für gut, hier darauf aufmerksam zu machen, wie so das Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein den Realismus begründet, der in Bezug auf das Weltbewußtsein dadurch begründet ist, daß das Selbstbewußtsein, wie oft schon bemerkt ist, die Menschheit in sich trägt, und erst dadurch ein wahres selbstbewußtes Individuum ist.

Nun, es ist dasselbe kein andres, als das im Menschen bewußte „Gott schuf“ in der Einheit mit dem: „ich bin geschaffen.“ Und dieses Bewußtsein ist es, welches wir Glauben nennen, und zwar hier zunächst im allgemeinen, philosophischen Sinne des Wortes. Dieser Glaube ist es, in und mit welchem der Mensch als solcher nur sein Wesen haben kann; er kömmt jedem selbstbewußten Wesen in solcher Weise zu, daß er nur durch das Bewußtsein selbst in dessen eignem Untergange vernichtet werden kann; er wird in seiner ursprünglichen zuständlichen Thätigkeit durch Nichts, weder durch das Gute noch durch das Böse, hinweggeräumt, sondern bethätigt sich überall in dem Selbstbewußtsein als Aktion oder als Reaktion; es ist der Glaube eines freien Wesens und mit dessen selbstbewußter Freiheit Eins. Die Freiheit ist also die ursprüngliche Bestimmtheit des Menschen, welche allen seinen Selbstbestimmungen zum Grunde liegt, auch in dem ersten sogenannten primitiven Zustande. Denn die Stufen der Entwickelung zeigen wohl die Art und Weise der Bestimmtheit an, machen dieselbe aber in keinem Augenblick größer oder geringer. Dieß kann niemand mit Fug leugnen, der ein Selbstbewußtsein annimmt; denn dieses ist als Zustand so bestimmt, als es seinem Wesen nach sein kann; und kann man auch nicht die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins leugnen, muß man den primitiven Zustand als Freiheit begreifen, da die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit Freiheit ist.

Das Selbstbewußtsein ist die Aussage über das Sein oder das unmittelbare Innehaben seines Zustandes im Bereiche und mit den eignen Worten des Geistes; es ist die wahre Sprache des Geistes mit und über sich selbst. Weil es aber immer der gegenwärtige Zustand ist, welcher den Inhalt des Selbstbewußtseins bildet, und ist derselbe nur dadurch, daß er in der Gegenwart auch gegenwärtig ist, Selbstbewußtsein, so folgt von Neuem mit aller Consequenz, daß das Selbstbewußtsein nur in der Form der Unmittelbarkeit unmittelbarer Inhalt sein kann. Daß das Selbstbewußtsein, die Zuständlichkeit, immer und nur Gegenwart ist, wird niemand leugnen; und es ist doch eben so klar, daß zwischen Gegenwart im Sein oder „Gegen-

wärtig sein“ und Gegenwart in der Zeit nur ein Verhältniß der Unmittelbarkeit Statt finden kann. So durchschneidet sich im Selbstbewußtsein Sein und Werden, Freiheit und Nothwendigkeit im unmittelbaren Verhältnisse [22]). So belehrt uns, wie die Erscheinung, so der Grund des Selbstbewußtseins. Wäre dem nämlich nicht so, so müßte geschlossen oder vorausgesetzt werden, daß Gott nur mittelbar wirke und überhaupt in einem Verhältnisse der Vermittelung stände. Das Selbstbewußtsein ist und drückt aus ein Verhältniß zwischen Gott und Welt, insofern das Gottes- und Weltbewußtsein das Selbstbewußtsein bilden, und dieses ein Mikrokosmus ist. Gott ist der eine, der Mensch der andre Faktor dieses Verhältnisses. Wäre dieses nun ein Verhältniß der Vermittelung, dann wäre Gott Faktor eines vermittelten Verhältnisses, somit nicht einmal Grund, weder unmittelbarer noch mittelbarer Grund desselben. Gott ist aber Grund aller Dinge, die sämmtlich in ihm ruhen; daher kann der Mensch, wie wir später sehen werden, nur in gänzlicher Abhängigkeit von Gott frei sein. Der Grund aber ist immer den Folgen und in ihnen gegenwärtig, und nur ein allgegenwärtiger Gott kann Gott sein. Wer aber allgegenwärtig ist, kann dieß nur in einem Verhältnisse der Unmittelbarkeit sein, unmittelbar wirkend und schaffend, wie denn auch schon das Verhältniß von Grund und

---

22) cfr. Schleiermacher, Monologen 5te Ausgabe §. 5. „Der Punkt, der eine Linie durchschneidet, ist nicht ein Theil von ihr, er bezieht sich auf das Unendliche eben so eigentlich und unmittelbarer, als auf sie; und überall in ihr kannst Du einen solchen Punkt setzen. So auch der Moment, in welchem Du die Bahn des Lebens theilst, soll selbst kein Theil des zeitlichen Lebens sein; anders soll er sich erzeugen und gestalten, um Dir ein unmittelbares Bewußtsein von Deinen Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen zu erregen; und überall, wo Du willst, kannst Du so den Strom des zeitlichen Lebens hemmen und durchschneiden. Darum erfreue ich mich als einer bedeutungsvollen Mahnung an das Göttliche in mir der schönen Einladung zu einem unsterblichen Dasein außerhalb des Gebietes der Zeit, und freigesprochen von ihrem Gesetz!“ Es ist nur zu erinnern, daß das Selbstbewußtsein es ist, welches so die Zeit durchschneidet; und dasselbe nicht irgend welches Produkt des Menschen ist. —

Folge der Unmittelbarkeit unveräußerlich anheimfällt. Ruhen in Gott als dem Allgrunde kann also ein Geschöpf nur in der Weise der Unmittelbarkeit, und das Bewußtsein davon macht es frei.

Durch die Nachweisung nun, wie die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins Freiheit sei, werden wir weiter in das Wesen der Freiheit hineingeführt, wobei wir zuerst die Momente, welche man in der Freiheit unterscheidet, betrachten wollen, um dann zu sehen, wie die transcendente und moralische Freiheit durch den Begriff der Unmittelbarkeit geeinigt, erst in dieser Einheit das Wesen der Freiheit beschreiben.

Jedweder Zustand ist Unmittelbarkeit, insofern er nemlich als solcher in keinem Verhältnisse, außer zu sich selber, steht. Ist nun die Zuständlichkeit eine bewegliche, eine in irgend welcher Entwickelung begriffene, so ist jede folgende Zuständlichkeit selbst wieder Unmittelbarkeit; mag sie auch als Produkt durch Vermittelungen veranlaßt sein, in ihrem Grunde ist sie als eine Frucht nicht der Zeit, sondern des Lebens unmittelbar. In dieser Art stellt sich alle sich entwickelnde Zuständlichkeit als eine Entwickelung in und aus sich selbst dar, und eine solche in der Form der Unmittelbarkeit nennen wir Spontaneität. Diese kömmt also einem sehr großen, ja wohl dem ganzen Gebiete der Schöpfung zu, wenigstens sichtbar in jeder organischen Vegetation. Die Spontaneität bildet einen Moment an der Freiheit in deren Erscheinung, insofern die Freiheit als eine Entwickelung dessen, was frei ist, aus sich heraus erscheint, ohne durch etwas außer ihm Stehendes als den Grund der Entwickelung bedingt zu sein. Die Frage, ob dem Menschen Spontaneität zukomme, wird wohl allgemein bejaht werden. Mag auch der Mensch, als welcher und wie er wolle, gesetzt sein, daß er als Mensch in menschlicher Weise innerhalb der Formen und Schranken der Menschheit sich entwickelt und entwickeln müsse, braucht nur gesagt, um zugestanden zu werden. Allein es werde doch nicht übersehen, wie viel eigentlich damit gesagt ist. Denn, wenn gleich eine Entwickelung des Menschen aus sich nicht zu verleugnen ist, weil damit eine Menschheit verleugnet wäre, so könnte dieselbe doch sehr wohl

nach dem Gesetze der Nothwendigkeit vor sich gehen. Denn es kömmt doch auf den ersten Moment der Entwickelung an, in welchem die Spontaneität nicht die Freiheit begründen kann. Auf den Urgrund aller Entwickelungen und auf das Wesen dieses Grundes ist für die Freiheit zu sehen. Der Grund kann in der Spontaneität so gut eine nothwendige als eine freie Entwickelung begründen, und es ist zu beachten, daß die Spontaneität ein Moment wohl in der Erscheinung, nicht aber in dem Grunde der Freiheit ist; die menschliche Freiheit muß aber in dem Grunde des Menschen aufgesucht werden. Daher greifen die im Folgenden zu nennenden Momente in den der Spontaneität tief ein. Der Mensch wurzelt mit seiner ganzen Existenz in Gott, als in seinem Grunde, und verhielte es sich nun so, daß die erste Beweglichkeit des gesetzten Menschengrundes zur Entwickelung durchaus und vollständig auch nur als Beweglichkeit in Gott ihren nothwendigen Trieb habe; wurzelte der Mensch in Gott, wie die Pflanze in ihrem Grund und Boden, dann stände es freilich um eine Freiheit schlimm, die in der Spontaneität fortleben sollte. Allein wie nach Schelling das Thier die Brücke hinter sich abgebrochen hat, welche bei der Pflanze stehen geblieben ist, so wirft auch auf dem Gebiete des Geistes dieser in der Unmittelbarkeit immer wieder die Brücke hinter sich ab, und wie die Spontaneität der Bewegung in der Natur jene willkührlich macht, so macht sie die Bewegung des Geistes frei. Dieß ist sie im Selbstbewußtsein durch die Intelligenz, in welcher der Mensch Alles bewahrt, was sein Leben angeht, und ohne diese würde er auf der Erde gefesselt liegen, wenn er auch jene Brücke verlassen hätte; in ihr ist die Zukunft schon in der Vergangenheit los gelassen, und darin zeigt sich der genaue Zusammenhang, in welchem Intelligenz und Spontaneität stehen, wo ein Selbstbewußtsein die Zeit umschließt, Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart vereinigt. Aus dem Selbstbewußtsein gehen als aus ihrem Grunde die Entwickelungen hervor, welche menschliches Thun und Handeln bilden und bedingen, und daß der Mensch von diesen Entwickelungen und deren Grunde das Bewußtsein hat, in welchem dieselben also dem Grunde nach

ruhen, ist die Intelligenz in der Freiheit, in welcher nicht diese oder jene Entwickelung des Menschen, sondern der Mensch selbst Grund seiner Handlungen ist. Allein wäre die Freiheit darin beschlossen, dann stände es um sie nicht besser, wie vorher. Die beiden erwähnten Momente würden in der That nur die moralische Erscheinung der Freiheit bezeichnen, die, wie wir gesehen haben, zur Erklärung derselben nicht hinreichend ist. Das Selbstbewußtsein ist eben so wenig des Menschen eigne That, als die moralische Freiheit, welches dasselbe ist, Freiheit genannt werden darf; eben so wenig des Menschen eigne freie That, wenn wir auf dessen Form sehen, als das eigne Leben es ist, welches der Mensch eigenthümlich zu gestalten hat. Die Freiheit ist das Verhältniß der Unmittelbarkeit zwischen dem Inhalt und der Form des Selbstbewußtseins, welche beide daher in diesem auch völlig geeinigt sind. Da das Selbstbewußtsein ein Gegebenes ist, so würde der Freiheitsbegriff dahin sein, wenn nun alle Entwickelung in dem Selbstbewußtsein als durch das Gesetz der Nothwendigkeit ruhte, und diese Möglichkeit ist es, über welche der Begriff der moralischen Freiheit nie hinauskömmt. Von dem Gesetze der Nothwendigkeit in dem Wesensgrunde des Selbstbewußtseins bindet nur die transcendentale Freiheit los, und nur in dem Sinne dieser hat der Begriff der Contingenz, den man als einen dritten Moment in der Freiheit nennt, seine Bedeutung, welche denn natürlich erst mit dem Schlusse dieser Untersuchung ins Licht wird getreten sein können.

Uebrigens ist hier zu bemerken, daß wir mit dem Begriffe der Intelligenz bereits auf das Gebiet des Geistes hinübergetreten sind; und hier ist nur hinzuzufügen, daß wir ein für allemal auf Grund der Freiheit, welche wir zu erweisen versuchen, zwischen physischer und moralischer Nothwendigkeit aufs Strengste als zwischen zweien Gegensätzen geschieden haben wollen. Erstere läßt sich nemlich mit der Freiheit nie vereinigen, während wir, wenn wir die Einheit der letztern mit dieser nicht nachweisen könnten, wir von der Freiheit nicht ferner reden dürften. Hiermit also ist der Ort bezeichnet, auf den es für den Begriff der Freiheit eigentlich allein ankömmt. In

dem Verhältnisse der Intelligenz zur Spontaneität liegt dieser Ort, auf dem die Freiheit bezeichnet werden muß. Man hat dieß wohl gefühlt, und aus diesem Gefühle stammt der Begriff der Contingenz, der aber nach der gewöhnlichen Fassung grade erst mit dem der Freiheit könnte gerechtigt werden. Es kann Etwas so und auch anders geschehen, soll das Wesen der Contingenz ausdrücken; ist das aber ein Moment nur und nicht vielmehr die Freiheit selbst? Oder ist es etwas andres als die Negation der Nothwendigkeit des Geschehens? So erleichtert dieser Begriff in keiner Weise die Aufgabe, die Freiheit, sei es an sich oder in der Einheit mit der sogenannten moralischen Nothwendigkeit, zu begreifen.

Ließe es sich nicht nachweisen und begründen, daß die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins wirklich Freiheit sei, so würde es unmöglich sein, selbst die Erscheinung der Freiheit zu fassen. Durch die drei in Erwägung gezogenen Momente der Spontaneität, Intelligenz und Contingenz ist noch keineswegs die Freiheit gesetzt; es käme nun erst darauf an, in dem Verhältnisse dieselbe zu finden, in welchem jene unter sich stehen; und da scheint es unmöglich, eine Ausgleichung derselben mit der durchgängigen Gesetzmäßigkeit, welche von dem Gebiete der Freiheit nicht ausgeschlossen ist, zu treffen, wie denn auch kein dergleichen Versuch genügen kann. Man läßt sich dabei von dem Begriffe allein leiten, ohne tief genug in das eigenthümliche Wesen des Menschen einzudringen, in welchem doch erst der Begriff, weil lebendig, real ist. Da fehlt denn der Centralpunkt jener einzelnen Momente, durch welchen und in welchem erst ihr Verhältniß festgestellt werden könnte. Da es auf dieses allein ankömmt, so erschwert jene Unterscheidung in der That nur die Aufgabe; und der Begriff der Freiheit selbst scheint nicht einmal den Versuch zuzulassen, zwischen jenen Momenten das gegenseitige Verhältniß zu bestimmen. Es kann wohl ein solches Verhältniß angedeutet werden, aber auch nur, weil es ein Verhältniß der Causalität ist, und ein solches zwischen mehrern Faktoren, die mit gleichen Rechten und Ansprüchen auftreten würden, welche sie auf ihren eignen Vermittelungen begründeten, wäre das Gegentheil, wenigstens

durchaus nicht der Ort der menschlichen Freiheit, den wir mithin auf dem Gebiete der Unmittelbarkeit zu suchen immer wieder angetrieben werden.

Es wird die Nachweisung gefordert, wie wahre Freiheit und moralische Nothwendigkeit, wie man sie nennt, auf dem Gebiete des menschlichen Geistes oder der Sittlichkeit Eins sind, einen und denselben Inhalt des Selbstbewußtseins bilden. Es werde hier bevorwortet, daß die moralische Freiheit nach unserer Ueberzeugung nichts andres ist, als die transcendente Seite der Freiheit, die moralische Nothwendigkeit die moralische Seite derselben, so daß die genannte Aufgabe mit der andern zusammenfällt, das Verhältniß zwischen transcendenter und moralischer Freiheit anzugeben, mit welcher wir uns im Folgenden beschäftigen werden. „Gott schuf“ und „der Mensch ist geschaffen“ sind für den Menschen Ausdrücke für eine und dieselbe Sache; und hier ist die Stelle, an welcher die Lehre von der menschlichen Freiheit mit der Lehre von dem Dasein eines persönlichen Gottes aufs Genaueste zusammenhängt. Gebe es keinen persönlichen Gott, dann gebe es auch keine menschliche Freiheit; und gebe es keine menschliche Freiheit, dann gebe es auch für den Menschen keinen Gott, oder er hätte von einem solchen kein Bewußtsein. In dem Verhältnisse zwischen Gott und Welt, oder zwischen Gott und den Menschen liegt das Leben des Geistes, das Leben unveräußerlicher Wahrheit, und dieses Verhältniß im Selbstbewußtsein lebendig, vereinigt die beiden Faktoren im Geiste, so daß es von Seiten Gottes für den Menschen angesehen, Nothwendigkeit, von Seiten des Menschen aber Freiheit ist. Beides ist Eins, weil das Verhältniß zwischen Gott und Menschen nur Eins ist, weil es nur Ein, im Bewußtsein bestimmtes Verhältniß des Geistes geben kann, welches mit der Wahrheit der Persönlichkeit dasselbe ist. Jenes Verhältniß ist formell und materiell durch das Selbstbewußtsein bezeichnet, und so wie dasselbe uns einen persönlichen Gott zeigt, zeigt es uns in demselben Zuge die eigne menschliche Freiheit. Gleichwie wir ohne Selbstbewußtsein von Gott kein Bewußtsein haben würden, so würden wir auch kein Selbstbewußtsein haben können, wenn es keinen persönlichen Gott gebe;

und Bewußtlosigkeit ist in jeder Weise Unfreiheit. Es handelt sich hier um das Verhältniß des Gottesbewußtseins und des Weltbewußtseins, in dessen Bezeichnung der Determinismus und Indeterminismus auseinander gehen, welche in dieser Weise betrachtet werden müssen. Wie der Streit geführt ist, so haben beide Unrecht und Niemand hat gesiegt. Die Einen heben das Gottes- die Andern das Weltbewußtsein einseitig hervor, und dabei geht die Freiheit jedenfalls in der göttlichen Weltregierung, oder in dem Naturzusammenhange, in der Nothwendigkeit natürlicher Causalität unter. Weder von der einen noch von der andern Art jener kann die Freiheit festgehalten und begründet werden. Hier gilt es die Einheit des Gottes- und des Weltbewußtseins festzuhalten, und keins davon ohne in dem andern mit dem Selbstbewußtsein zu identificiren. Das Verhältniß beider zu einander für ein Individuum ist das jedesmal in diesem realisirte und inhaltlich bestimmte Selbstbewußtsein, in welchem wir nur den Ort für die Freiheit haben, welchen das Gottesbewußtsein dem Weltbewußtsein einräumt, indem dieses in jenem ihn einnimmt. Für den Menschen ist jenes Einräumen in dem Gefühle der Abhängigkeit, das Einnehmen in dem Gefühle der Freiheit wirklich, und wirklich nur in der Unzertrennlichkeit des Bewußtseins, in der Einheit jener beiden Arten des Bewußtseins, welche für den Menschen nur Eine Art, das Selbstbewußtsein, bilden. Wären für das menschliche Selbstbewußtsein Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein zu trennen, und hätten beide nicht ihre reale, gemeinschaftliche Lebendigkeit erst in jenem, dann würde freilich die Freiheit in der göttlichen Vorsehung und Weltregierung untergehen. Es wäre dann ein Verhältniß zwingender Nothwendigkeit auf das Gebiet des Geistes hinübergepflanzt, wie wir ein solches allein auf dem Felde einer bewußtlosen Natürlichkeit gewahren, wo es auch allein Statt finden kann. Gott, der Allmächtige, würde nach pantheistischer Fassung alle und jede Kraft und diese Gott selbst sein; denn die Welt wäre vernichtet, was freilich der gewöhnliche Pantheist nicht annimmt; die Naturwelt wäre im wahren Verstande der Leib Gottes. Man wird vielleicht meinen, das Gegentheil müßte der Fall sein. Allein in der

Trennung würde der Allwissende in jeder That, in jeder Bewegung des Lebens das allein Bewußte sein, und ewig müßte geschehen, was nicht anders geschehen könnte; die göttliche Präscienz wäre absolute Prädestination, Gott in die Zeit herabgezogen, alle Dinge schlechthin bestimmend; ein zeitliches Vor der Bestimmung an die Stelle des ewigen gesetzt; der Mensch hätte in dem von Gott vorgezeichneten Nach der Zeit seine Freiheit rettungslos verloren. Wären Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein im Selbstbewußtsein zweierlei, auch begrifflich nur zu trennen, dann würde es dem Menschen mit seiner Freiheit, wie mit der Ueberzeugung von einem persönlichen Gott gehen; er käme nie über die Welt hinaus, um in Gott frei zu sein, nie so in die Welt hinein, daß er in ihr seinen Gott finden könnte; die Welt würde Gott und Freiheit von sich ausschließen, und der Mensch wäre lediglich an sie verwiesen und gefesselt; sein Bewußtsein wäre nur ein Hauch der Welt, vor dem er wie vor einem nächtlichen Gespenst mit Grauen zurückfahren müßte.

Weder das Gottesbewußtsein, noch das Weltbewußtsein für sich ist hinreichend, die Freiheit zu erklären, und jedes einzeln genommen negirt dieselbe gleich sehr und schlechthin. Wären beide nicht mit einander verbunden, dann wären Freiheit und Abhängigkeit unverträglich, und das Causalitätsverhältniß, in welchem ohne jene Einheit Gott und Welt nur gedacht werden könnten, wäre nur die Erfüllung eines Gesetzes natürlicher Nothwendigkeit, das Gegentheil der Freiheit. In einem Verhältnisse, in welchem beide in einander aufgehen, und welches wir das Selbstbewußtsein zu nennen fortfahren, muß also, soll es eine menschliche Freiheit geben, dieselbe liegen, und wir nennen sie hier schon die Einheit beider Arten des Bewußtseins als zweier Kräfte. In der Form der Unmittelbarkeit schließt das Selbstbewußtsein beide zusammen; in ihm ist nicht mehr ein Neben- sondern ein Ineinander und dadurch mit der Freiheit die Geistescausalität gerettet, welche in dem Gesetze jener besteht. Wollte man versuchen, die Freiheit anders als in solcher Unmittelbarkeit zu fassen, so müßte sie zu begreifen sein als das Bewußtsein in der Form des Weltbewußtseins, wel-

urgegenwärtige Frist ist das intelligible Wesen des Menschen, welches ihm in dem erwachenden Bewußtsein mit erwachte. Wir mögen uns ohne Beeinträchtigung der Wahrheit die Sache recht sinnlich veranschaulichen, wie Gott noch als Schöpfer neben dem ersten Menschen steht. Der Mensch schaut Gott in einem freien Selbstbewußtsein an. In diesem trennt er sich von Gott, indem er sich mit ihm vereinigt; sonst wäre Gott kein persönliches Wesen, oder der Mensch hätte kein Selbstbewußtsein. Dieses kann er nur in seiner Freiheit haben; und es ist frei, sobald der Mensch da ist. Einerseits ist der Mensch frei, weil er in Gott, der ihn schuf, und nicht in sich selbst seinen Grund hat, also nicht ein nothwendiges Produkt seiner selbst als des Grundes ist; andernseits schaut er Gott an, indem er als Mensch da i st, und das Schauen ist sein unmittelbarer Akt oder Zustand, der nur in ihm selbst den hinlänglichen Grund hat. Der Schauende ist als solcher wesentlich von dem Geschauten nicht abhängig; nur die Existenz des Schauenden, nicht aber die Thätigkeit des Schauens ist abhängig. So kann der Mensch frei und abhängig zugleich sein. Jenes Schauen ist ein unmittelbarer Akt, welcher auf das Selbstbewußtsein nie andern Einfluß hat, als den dieses in sich selber zu Stande bringt. Dieß ist die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, durch welche und in welcher es frei sein muß. Jene Urgegenwart aber ist dieselbe Gegenwart, in welcher noch immerdar nur das Selbstbewußtsein zu Hause ist [21].

Das Schauen in jenem ersten Momente des menschlichen Daseins wird vielleicht jemanden, der sich nicht an eine dergleiche Anschauung gewöhnt hat, ohne Weiteres nicht in den Sinn, namentlich nicht, wie dasselbe in jedem einzelnen Menschen und in jedem selbstbewußten Augenblick sich wieder erzeugt.

---

21) Ohne zu fürchten, daß jemand, der uns gefolgt ist, des Idealismus uns anklagen wird, halten wir es für gut, hier darauf aufmerksam zu machen, wie so das Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein den Realismus begründet, der in Bezug auf das Weltbewußtsein dadurch begründet ist, daß das Selbstbewußtsein, wie oft schon bemerkt ist, die Menschheit in sich trägt, und erst dadurch ein wahres selbstbewußtes Individuum ist.

Nun, es ist dasselbe kein andres, als das im Menschen bewußte „Gott schuf“ in der Einheit mit dem: „ich bin geschaffen.“ Und dieses Bewußtsein ist es, welches wir Glauben nennen, und zwar hier zunächst im allgemeinen, philosophischen Sinne des Wortes. Dieser Glaube ist es, in und mit welchem der Mensch als solcher nur sein Wesen haben kann; er kömmt jedem selbstbewußten Wesen in solcher Weise zu, daß er nur durch das Bewußtsein selbst in dessen eignem Untergange vernichtet werden kann; er wird in seiner ursprünglichen zuständlichen Thätigkeit durch Nichts, weder durch das Gute noch durch das Böse, hinweggeräumt, sondern bethätigt sich überall in dem Selbstbewußtsein als Aktion oder als Reaktion; es ist der Glaube eines freien Wesens und mit dessen selbstbewußter Freiheit Eins. Die Freiheit ist also die ursprüngliche Bestimmtheit des Menschen, welche allen seinen Selbstbestimmungen zum Grunde liegt, auch in dem ersten sogenannten primitiven Zustande. Denn die Stufen der Entwickelung zeigen wohl die Art und Weise der Bestimmtheit an, machen dieselbe aber in keinem Augenblick größer oder geringer. Dieß kann niemand mit Fug leugnen, der ein Selbstbewußtsein annimmt; denn dieses ist als Zustand so bestimmt, als es seinem Wesen nach sein kann; und kann man auch nicht die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins leugnen, muß man den primitiven Zustand als Freiheit begreifen, da die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit Freiheit ist.

Das Selbstbewußtsein ist die Aussage über das Sein oder das unmittelbare Innehaben seines Zustandes im Bereiche und mit den eignen Worten des Geistes; es ist die wahre Sprache des Geistes mit und über sich selbst. Weil es aber immer der gegenwärtige Zustand ist, welcher den Inhalt des Selbstbewußtseins bildet, und ist derselbe nur dadurch, daß er in der Gegenwart auch gegenwärtig ist, Selbstbewußtsein, so folgt von Neuem mit aller Consequenz, daß das Selbstbewußtsein nur in der Form der Unmittelbarkeit unmittelbarer Inhalt sein kann. Daß das Selbstbewußtsein, die Zuständlichkeit, immer und nur Gegenwart ist, wird niemand leugnen; und es ist doch eben so klar, daß zwischen Gegenwart im Sein oder „Gegen-

Selbstbewußtsein frei sein, während es bloß ein Individuum umschließend durch sich selbst wie durch andre Individuen gleich sehr beschränkt und unfrei sein würde. Was frei sein soll, muß nemlich mehr in sich aufnehmen können, als es selbst noch ist, und grade das Verhältniß des Aufgenommenen außer und in dem Individuum ist Letzterem der Inhalt der Freiheit. Das Bewußtsein des Einen beschränkt nicht das Bewußtsein des Andern, insofern es ein Weltbewußtsein ist; darum ist es auch in seiner Empfänglichkeit frei. In dieser Beziehung gilt der empirische Beweis für die Freiheit, und fällt mit dem theoretischen zusammen. In dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott nur ist das Weltbewußtsein mit dem Selbstbewußtsein Eins; denn ohne jenes fehlte der Grund, in dem beide sich vereinigen, und es ist ersichtlich, wie der Mensch nur in der Abhängigkeit frei sein kann. Das Gottesbewußtsein macht das Weltbewußtsein nicht unfrei, weil das Weltbewußtsein nur im Gottesbewußtsein, und dieses nur in jenem Selbstbewußtsein ist. Getrenntes ist unfrei, so wie Vereintes immer frei ist, weil in der innigen Vereinigung kein einzelner Moment den andern hemmt oder bindet. Dieß wäre an der Liebe und Freundschaft z. B. leicht zu erweisen, was aber an einem andern Orte geschehen muß, wo diese zu begreifen sind. Als vereinigtes Gottes- und Weltbewußtsein ist das Selbstbewußtsein in der Passivität abhängig, als vereinigendes in der Aktivität frei. Selbstbewußtsein ist, passiv gedacht, gänzliche Abhängigkeit, Freiheit als Abhängigkeit vom Allgrunde; denn nur Abhängigkeit von einem einzelnen Grunde, den andern mit ihren Rechten beschränken, ist Unfreiheit; es ist dieß das Gottesbewußtsein im Weltbewußtsein. Selbstbewußtsein ist, aktiv gedacht, gänzliche Freiheit, Abhängigkeit als Freiheit des ganzen menschlichen Wesens, Weltbewußtsein im Gottesbewußtsein. Wo nun die Aktivität des Selbstbewußtseins aufhört, und dasselbe nur Passivität ist, da ist die Unfreiheit, ein Produkt der Welt im Abfall von Gott, die Welt ohne Gott. Aktivität ohne Passivität aber kann kein menschlicher Zustand sein, weil er Alles umfassen müßte, wie Gott nur in seiner Ewigkeit und Allgegenwart Alles umfaßt, indem er allmächtig ist. Passivität

ohne Aktivität des Geistes könnte aber auch kein Selbstbewußtsein sein. Dieses ist die Einheit von beiden, menschliche Freiheit, die mit der Abhängigkeit Eins ist, weil beide im Menschen gänzlich vereinigt sind, dessen Stellung unter Gott zugleich die Stellung über der Welt ist[23].

Ehe wir dazu übergehen jene genannte Einheit der beiden Arten des Bewußtseins oder die Einheit der transcendentalen und moralischen Seite an der Freiheit genauer zu bezeichnen, können wir nicht umhin, noch einige Versuche, den Freiheitsbegriff zu bestimmen, uns vorzuführen, ohne dabei jedoch an eine historische Kritik zu denken.

Zuerst wenden wir uns dem zunächst Liegenden und Bedeutendsten zu, und wollen bei Schleiermacher den Freiheitsbegriff aufsuchen. Es ist lehrreich für das Verständniß seiner Schriften, aber nicht zufällig, daß wir in ihnen die Theorie der Freiheit nur dürftig entwickelt finden. Der Grund davon liegt ohne allen Zweifel in seiner Gefühlstheorie, nach welcher das Gefühl als Passivität in der Immanenz Gottes gegründet ist. Wohl kennt Schleiermacher den gewöhnlichen Fesseln der Welt und alles Irdischen gegenüber das Wesen des freien Geistes, von welchem seine Monologen so schön Zeugniß ablegen. Da ist die Vernunftthätigkeit die Freiheit in absolutem Sinne[24]) in welcher der Mensch sich seine freie Welt schafft, und der Welt gegenüber in sich selbst eines erhabenen Friedens sich freut. Es sind Selbstgespräche einer freien Persönlichkeit, in welchen freilich Denken und Thun kaum vermittelt und versöhnt sein möchten; die Freiheit als Sittlichkeit tritt in den Monologen überall aufs Klarste hervor, nicht aber die Freiheit als Grund der Sittlichkeit. Diese in den Monologen finden zu wollen, wäre aber auch eine Unbilligkeit gegen dieselben; um ihrerwillen aber suchen wir sie mit Recht in sei-

23) Es scheinen in dem Obigen nicht zu übersehende Winke für ein System der christlichen Lehre zu liegen. Dieß werde aber nur bemerkt; dieselben zu benutzen, wäre Sache eines selbst, welches nach unserer Ueberzeugung nur von dem Principe des Selbstbewußtseins aus zu Stande kommen kann.

24) Vergl. dessen Ethik. §. 106, d. Anm. von Schweizer.

nen andern Schriften. Daß wir aber in denselben nirgends einen genügenden Begriff der Freiheit entwickelt finden, kann eben so wenig geläugnet werden, als daß das System Schleiermachers, wie angedeutet worden ist, nie einem solchen Genüge thun kann. Der Begriff der Freiheit ist es, an welchem Schleiermachers Theologie wie Philosophie Schiffbruch leiden muß, welches aber nur eine Kritik, die sich lediglich mit ihm beschäftigte, würde zeigen können. Man mag sagen, was man will; den Vorwurf des Determinismus wird man von Schleiermacher nicht abwenden können, wenn man nur auf den ersten Grund seines Gebäudes eingehen will. Am Wenigsten wird ihn davor die Beschreibung verwahren, welche er selbst von der Freiheit gibt. Er sagt in seiner Dialektik [25]): „Frei ist Alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Nothwendig ist es, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint;“ und in der Geschichte der Philosophie [26]): „Ich wollte wohl, aber ich kann nicht, ist Schema der Nothwendigkeit; Ich könnte wohl, aber ich will nicht, ist Schema der Freiheit.“ Schleiermacher faßt das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewußtsein als ein solches, welches in der Erweiterung zum Bewußtsein des Universums Gottesbewußtsein wird. Darnach aber wird das Weltbewußtsein in einer unerlaubten Selbstständigkeit gefaßt, in welcher das von denselben abhängige Selbstbewußtsein nothwendig unfrei sein muß. Davon aber abgesehen ist jene Art, die Freiheit zu fassen, in sich unhaltbar. Wir wollen zuerst eine Stelle aus der Dogmatik [27]) Schleiermachers herzu ziehen, welche streng genommen jener Aussage der Dialektik widerspricht. Es heißt dort: „Wenn wir selbst von innen heraus irgendwie werden, ohne daß andres dazu mitgesetzt ist: so ist dieß das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwickelung eines sich wesentlich selbst gleich bleibenden, welche nur sehr uneigent-

25) §. 198.

26) Seite 173. vergl. mit: (Dialektik) S. 523, wo in der Einheit von Geist und Natur dasjenige Welt, was hier Freiheit heißt.

27) Vergl. dessen Dogmatik. §. 4, 2.

lich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: so bezeichnet dieß nur die zum Wesen des Subjektes selbst gehörige Grenze seiner Selbstthätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden." Das Verhältniß der zeitlichen Entwickelung hier ist doch nichts Andres als die Einheit von Kraft und Erscheinung dort. Es ist allerdings an der letzten Stelle eine Entwickelung lediglich in subjektiver Beziehung, eine Entwickelung in der Kraft gemeint; allein was ist die Kraft ohne Erscheinungen auch außer der Kraft? Schleiermacher setzt ein Verhältniß zwischen Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen, welches dem Verhältnisse zwischen Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Universums in seinem Verstande gleich wäre. Die Vielheit der Erscheinung ist nun nach ihm von der Welt in deren Zusammenhange mit dem Individuum ein im (sich erweiternden) Selbstbewußtsein intensiv erst werdender Inhalt, so wie die Einheit der Kraft dem individuellen Bewußtsein gleich ist. Da ist das Individuelle im Bewußtsein von dem Universellen in einer Weise getrennt, nach welcher es unmöglich sein würde, das Selbstbewußtsein zu erweitern; es würde nur ein Bewußtsein übrig bleiben, wie wir uns das thierische vorstellen, welches sich zum Gattungsbewußtsein nicht zu erheben vermag. Wären die Einheit der Kraft und die Vielheit der Erscheinung am Anfange des Bewußtseins so auseinander gerissen, so würden sie am Ende der Erweiterung, wenn eine solche auch möglich wäre, sich doch nicht näher gerückt sein, und könnten nie zur Einheit werden. Das Selbstbewußtsein ist vielmehr wesentlich, nicht seinem Ziele nach, sondern in seinem Grunde die Identität jener beiden oder im Ganzen genommen die Identität des Gottes- und des Weltbewußtseins, in welcher und aus welcher es lediglich besteht. Eben so wenig wie ich durch die geforderte Erweiterung zum Bewußtsein von einem persönlichen Gott kommen konnte, eben so wenig würde dieselbe die Einheit der Kraft und die Vielheit der Erscheinungen erst zusammenbringen. Die Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist nichts Andres als die bewußte

Nothwendigkeit, welche wir Instinkt nennen, und welche jedem Bewußtsein, welches nur das Individuum zum Inhalte hat, eigenthümlich, nur durch die universelle Bedeutung desselben verklärt wird. Wäre nicht die Einheit der Kräfte, wie gesagt wurde, die Freiheit, dann würde diese in einseitiger Kraft hart anlaufen und überall sich stoßen, ja sich zerschmettern, wenn Menschenkraft mit Gotteskraft zusammengestellt würde. Nicht zwischen der Einheit der Kraft und der Vielheit der Erscheinungen, sondern zwischen Gott und Welt als zwei Kräften ist das Gebiet der Freiheit, welches ein völliges Selbstbewußtsein einnimmt. Zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Weltbewußtsein findet keine solche Beziehung Statt, daß in derselben die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und die Einheit der Kraft sich nähern und identificiren könnten. Dieß verbietet uns unsere Fassung des Selbstbewußtseins. Schon deßhalb kann die Freiheit nicht auf jenem Gebiete liegen. Darum aber auch kann dieß nicht der Fall sein, weil die Freiheit doch in einem Verhältnisse zwischen zwei Faktoren sein muß, die durch das Gesetz der Freiheit verbunden sind, Kraft und Erscheinung nicht aber als zwei Faktoren sich verhalten, sondern einestheils insofern wir Erscheinungen derselben Kraft haben, als Grund und Folge, anderntheils, insofern es Erscheinungen einer andern Kraft wären in gar keiner unmittelbaren Beziehung sich zu einander verhalten. Wo das Gottesbewußtsein und das Weltbewußtsein, jedes in seiner eigenthümlichen Kraft, im Selbstbewußtsein geeinigt sind, da ist Freiheit, weil in der Einheit die eine Kraft die andre weder hemmt noch zwingt. Nothwendig ist im Schleiermacherschen Sinne etwas, insofern es in das System des Zusammenhangs verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint. Das ist aber vielmehr die Erscheinung der Nothwendigkeit zu nennen, und nicht das Wesen, in welchem sie von der Freiheit unterschieden ist. Auch wäre die Causalität, welche zwischen der Einheit der Kraft und der Vielheit der Erscheinungen die Identität vermitteln müßte, da sie nach Schleiermacher keine unmittelbare ist, grade das Princip, das Gesetz für das System der Successionen, und das eine eben so sehr oder eben so wenig an sich frei oder

nothwendig als das andre. Um noch das in der Geschichte der Philosophie Gesagte zu betrachten, so antworten wir hier nur kurz: darnach wäre das Wollen in der Nothwendigkeit kein vernünftiges, mit keinem wachen Selbstbewußtsein verbundenes; die Freiheit aber vorläufig vom Eigensinn noch gar nicht zu unterscheiden. Wie wir früher sagten, daß bei Schleiermacher der Unterschied zwischen dem sinnlichen Gefühl und dem Gefühl als der Thätigkeit des Geistes nicht klar festgehalten ist, so ist in seiner Freiheitstheorie nicht zwischen Nothwendigkeit nach dem Gesetze der Natur und Nothwendigkeit nach dem Gesetze des Geistes, dem auch die Freiheit dient, deutlich und fest geschieden. Die Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen für sich gesetzt möchte schwerlich anders vorgestellt werden können denn als das Gesetz des Zusammenhanges, welches sich nicht minder in der Nothwendigkeit der Natur als in der des Geistes erfüllt. Der Grund des Determinismus wie der Lehre von einer bloßen Immanenz Gottes ist die Vorstellung vom Gefühle, nach welcher dasselbe ganz und gar der Empfänglichkeit angehört; denn durch diese ist das Gefühl aller Thätigkeit Sklave und kann nur einen immanenten Gott ahnen. —

Sehr nahe stimmt mit der Schleiermacherschen Erklärung der Freiheit diejenige überein, welche wir bei Jacobi finden. Nach ihm [28]) nennt sich der Mensch frei, „insofern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist, und von ihr empfangen hat; nur insofern er sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreißt und mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus bezwingt, und sich denselben dienstbar macht;“ oder an einer andern Stelle [29]) wird die Selbstständigkeit Freiheit genannt, „insofern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Dasein des einzelnen Wesens ausmacht, entgegensetzen und ihn überwiegen kann.“ Dieß kann keine genügende Erklärung heißen, und wie dürfen wir

28) S. sämmtliche Werke Bd. 2, S. 315 f.
29) S. sämmtliche Werke Bd. 4. 1, S. 27.

sie erwarten von jenem tiefsinnigen Manne, der die Freiheit für ein der Schöpfung gleiches Wunder achtete? In dieser seiner Ueberzeugung liegt grade die Großartigkeit jenes Philosophen, der so herzlich anziehend ist; aber zugleich die Seite, von welcher er seiner eignen Philosophie untreu werden müßte, nachdem er sich die Freiheit zum Princip des Philosophirens gemacht hatte. Genug, jene Art und Weise, die Freiheit zu bezeichnen, beruht auf einer Ansicht, nach welcher die Freiheit als eine theilweise Beziehung des Menschen angesehen wird. Sich über die Natur erheben ist eine That der Freiheit, nicht aber diese selbst; es ist das zum Bewußtsein seiner selbst Kommen, in welchem Gottes- und Weltbewußtsein sich zu einer von Zeit und Raum gleich unabhängigen Macht ausgleichen. Daher können wir nicht einstimmen, wenn Jacobi sagt [30]: „die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in Einem und Demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieses Faktum begreifen; wer dieses Faktum die Schöpfung und Gott selbst." Denn wie im Selbstbewußtsein Nothwendigkeit und Freiheit verbunden sind, läßt sich wohl begreifen; das Selbstbewußtsein, wenn man will, ist ein Geheimniß, aber nur das ist ein Geheimniß, was und insofern es sich selbst durch das bloße Vorhandensein offenbart; und ein Geheimniß, was nur so zu heißen verdient, kann man grade mit der besten Ueberzeugung wissen, richtiger und zuverlässiger als alles Andre; ja es ist eigentlich dasselbe das einzige Gebiet des Wissens und der Philosophie. Was das Selbstbewußtsein aber von der Freiheit uns lehrt, haben wir bereits auseinander zu setzen versucht.

Andre Erklärungen sind zum Theil früher zur Sprache gekommen, ohne daß wir die Urheber derselben nannten. Kant [31] und Fichte [32] fassen die Freiheit als ein Vermögen, Ersterer als ein Vermögen, einen Zustand schlechthin anzufangen, Letz-

30) Vergl. sämmtl. Werke Bd. 2, S. 317.

31) Vergl. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 19 d. Anm.

32) Vergl. Fichte, das System der Sittenlehre, S. 35.

terer als das Vermögen einer Causalität durch den bloßen Begriff. Erstlich kann das Vermögen, einen Zustand schlechthin anzufangen, auf dem Gebiete der Menschheit nie bloße Aktivität sein, oder es könnte nur als Selbstschöpfung des Menschen gefaßt werden, da wir Mensch und Zustand des Menschen nie von einander zu trennen vermögen, und gehen wir auf den ersten Grund zurück, ohne die Freiheit im Wechsel der Erscheinungen zu suchen, so muß das klar sein. Ferner ist die Definition von Fichte auch grade nur, was er der Kantischen vorwirft, eine Nominal-Definition. Anstatt daß Fichte uns genügte, fragen wir bei der „Causalität" wie bei „dem Begriff" so gut, wie ohne jene Definition, was Freiheit sei? Was hier vielleicht sonst noch zu erörtern wäre, wird unschwer aus anderswo Gesagtem erhellen, und aus demselben Grunde fügen wir in Bezug auf andre Freiheitstheorien nur hinzu, daß jede Art von Pantheismus mit der Freiheit in absolutem Widerspruche steht. —

Wir haben die Freiheit als Einheit der Kräfte zu begreifen gesucht; und ist sie das, so wird es klar sein, daß göttliche und menschliche Freiheit sehr wohl neben, oder vielmehr letztere in ersterer, bestehen können, ohne daß auf der einen oder andern Seite wiederum der Freiheitsbegriff gefährdet würde. Es wird daraus zugleich klar sein, wie der Mensch nur frei sein kann, insofern er abhängig ist von Gott; und eben so wenig als man sagen kann, daß derjenige aufhöre abhängig zu sein, der seiner Abhängigkeit nicht bewußt ist, so gewiß ist das Bewußtsein derselben Freiheit, in welchem man durch den absoluten Grund aller Dinge da frei gemacht ist, wo man sonst den endlichen Gründen unterliegen müßte. Abhängigkeit von dem Gesetze der Nothwendigkeit kann mit der Freiheit nie bestehen, aber Abhängigkeit von unbeschränkter Freiheit kann als eine bewußte nur als Freiheit gedacht werden; oder vermag jemand wirklich daraus die Nothwendigkeit abzuleiten? In diesem Bewußtsein des Menschen ist dessen ganzes Thun eine Frucht der Freiheit. Der Mensch ist frei in seiner That; und man kann für die Philosophie nicht vorsichtig genug sein, wenn man die That frei nennt, damit man

nicht die Freiheit zu einer bloßen Copula mache. Die That als geschehen darf nicht mehr im Sinne menschlicher Freiheit frei genannt werden. Wer machte sie ungeschehen? Darum kann aber auch die Freiheit nicht zwischen Subjekt und Prädikat liegen, da das Eine die Nothwendigkeit des Andern ist. Die Freiheit ist eine Zuständlichkeit, insofern dieselbe schlechthin Subjekt ist; der jedesmalige Zustand des Menschen ist das Maaß seiner Freiheit, und die Subjektivität des Zustandes als Selbstbewußtsein ist die Kraft der Freiheit. Nicht also zwischen That und Kraft, zwischen welchen nur das Gesetz der Nothwendigkeit das Regiment führt, liegt die Freiheit; im Großen genommen nicht zwischen dem Menschen und der Welt; sie hat allein ihren Ort und ihre Beweglichkeit in dem unmittelbaren Verhältnisse zwischen Gott und Welt, welches in dem menschlichen Selbstbewußtsein sich abdrückt, und nur in diesem als ein auch in Bezug auf das Endliche geltendes Verhältniß realisirt wird.

Wir haben schon früher gesagt, daß die Freiheit uns in der ewigen Gegenwart verwahrt sei. In dieser Gegenwart ist sie uns, ohne erst durch eine Vergangenheit hindurch uns zu suchen, immerdar unmittelbar gegenwärtig. Vergegenwärtigt man sie sich in dieser Weise, dann hat die Vorstellung keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr, daß die Freiheit in fortgehender Entwickelung bestehen kann, ohne in derselben unterzugehen oder beeinträchtigt zu werden; und nach der gegebenen Andeutung ist die Einheit der transcendentalen und moralischen Freiheit in der That vorstellbar. Hier an dieser Stelle tritt es z. B. klar hervor, wie auf dem moralischen Gebiete Freiheit und Knechtschaft erfolgen müssen. Wir müssen zu dem Ende den Unterschied zwischen Gutem und Bösem hinzu nehmen, der sonst an sich freilich nicht in die gegenwärtige Untersuchung gehört. Insofern jemand im Bösen sich entwickelt, ist er ein Knecht, im Guten dagegen ein Freier. Von einem gewissen in sich bestimmten Momente aus geschieht die Entwickelung des Menschen in unzähligen aus einander und nach einander folgenden Momenten. Dieses „Auseinander“ kann mit der Freiheit bestehen, wie mit der Knechtschaft, weil es der Mensch

selber ist, welcher frei oder ein Knecht ist. Der Böse ist darum ein Knecht in seiner Entwickelung, weil er sich selbst durch die Momente, durch welche er hindurchgeht, und in den Elementen der Entwickelung bindet. Er sucht und will nur sich selbst, will selbst allein Grund seines selbstsüchtigen bösen Thuns sein; und in diesem Streben bindet er sich natürlich an Alles, was er geworden ist; er will nur sich selbst, also nur das, was er geworden ist. Frei ist der Gute, weil er nicht sich, sondern das Gute, die Liebe, in welcher Gott ihm gegenwärtig ist, zum Grunde des guten Thuns macht. Darin ist er nicht gefesselt, weil das Gute seinem Wesen nach von jeder Entwickelung des Menschen durchaus unabhängig, eine von ihr ganz verschiedene Sache ist; wogegen der Mensch von der Entwickelung, in welcher er begriffen, nicht zu trennen ist. Demnach ist also das gute Thun in einem von der Lebensentwickelung selbst ganz unabhängigen, über derselben stehenden Grunde gewurzelt, oder in der Entwickelung frei; im bösen Thun dagegen stellt der Mensch sich in die zeitliche Entwickelung hinein, welche zum Grunde ihrer selbst gemacht, sich selber unaufhörlich fesselt, indem der Mensch, welcher nur in jener wurzelt, demjenigen gleicht, was er in der Zeit nur geworden ist — er ist unfrei.

In solcher Weise scheint allein das Verhältniß zwischen guten und bösen Menschen gefaßt, und zugleich, was doch nothwendig ist, behauptet werden zu können, daß die Bösen die Fähigkeit nicht verlieren, wieder im Guten frei zu werden. Zu dem Ende ist die Unterscheidung zwischen transcendentaler und moralischer Freiheit zu gebrauchen. Während nemlich die Freiheit in moralischer Realisirung und Beziehung nach der angezeigten Art und Weise aufzufassen ist, daß das Böse sie vernichtet, das Gute sie aber erhält; bleibt die Freiheit als das mit dem Dasein schon dem Menschen verliehene Wesen in ihrer transcendentalen Bedeutung ungefährdet. Dieses läßt sich schon von vorne herein als eine nothwendige Wahrheit behaupten, weil in andern Weisen ein specifischer Unterschied zwischen Menschen und Menschen sich finden würde, welcher schnurstracks allem vernünftigen Sinne eines Selbstbewußtseins

zuwiderliefe. Aber auch von dem Begriffe der Freiheit selber aus, wie derselbe vom Selbstbewußtsein aus gegeben wird, läßt sich zur Genüge erweisen, daß die Freiheit in jenem ihren Wesen für den Menschen, so lange er Mensch ist, unverlierbar bleibt. Um seiner selbst willen nur handelt der Böse; aber daß er um seiner selbst willen handeln kann, erfordert stets die Voraussetzung als Bedingung, daß er auch noch um eines Andern willen handeln kann. Die transcendentale Freiheit, welche im moralisch Guten spricht: ich kann das Böse und: ich kann das Böse nicht; spricht im Bösen ich kann das Gute nicht und: ich kann das Gute; in welchem Sinne allein das: posse non peccare und non posse peccare zu verstehen ist. So ist die transcendentale Freiheit, während die moralische durch den Gegensatz des Guten und Bösen ausschließlich bedingt ist, über diesen Gegensatz durchaus erhaben, und in dieser Bedeutung verstehen wir es, wenn man die Contingenz als einen Moment der Freiheit nennt. Wäre die Freiheit nicht in ihrem Grundwesen zugleich frei von jenem moralischen Unterschiede, dann könnte dieser selbst nicht vorhanden sein, und es gebe für den Menschen keine Freiheit. Wäre die Freiheit von der Entwickelung abhängig, und nicht vielmehr der sich entwickelnde Mensch in seinem Bewußtsein ein Kind der Freiheit, dann wäre die erste That, möchte diese auch frei sein, die Vernichtung der Freiheit, und hier geht unser Resultat in dem Frühern auf. Wie aber die Freiheit sich zur Abhängigkeit verhielt, so verhält sich die moralische Freiheit zu der transcendenten, wobei wohl zu beachten ist, daß man in der moralischen Freiheit durch die transcendente abhängig ist. Wie Abhängigkeit und Freiheit nicht als zwei verschiedene theilweise Beziehungen neben einander sind, sondern nur die Freiheit in der Abhängigkeit ist, so ist auch die sogenannte moralische Freiheit nur in der transcendenten Freiheit. Wohl ist die transcendente Grund und nothwendige Voraussetzung der moralischen; nicht aber findet das umgekehrte Verhältniß Statt; die transcendentale Freiheit ist von der moralischen unabhängig, indem sie gegen den Unterschied des Guten und Bösen, wie wir gesehen haben, indifferent ist. Daher kann

sie auch in keiner Entwickelung verloren gehen; sie könnte nur in ewiger Erneuerung die moralische Freiheit vernichten, deren Herr sie ist.

Hiermit sei denn die Untersuchung über die menschliche Freiheit geschlossen, indem wir nur noch darauf aufmerksam gemacht haben wollen, wie die beiden Untersuchungen, die über das Dasein eines persönlichen Gottes, und die über die menschliche Freiheit, so eng mit einander verbunden sind, daß das Resultat der einen das der andern bedingt. Das Bewußtsein von einem persönlichen Gott ist mit dem von menschlicher Freiheit wesentlich Eins. Es gibt noch einen dritten Begriff, welcher, wenn die beiden andern im Selbstbewußtsein gegeben sind, zugleich als unzertrennlich von jenen aus diesem aus abgeleitet werden können. Es ist der Begriff der Unsterblichkeit, zu dessen Untersuchung wir uns anschicken müssen. Es schließt sich derselbe so an den der Freiheit an, daß, während die Freiheit die Persönlichkeit in ihrer ewigen Gegenwart ist, die Unsterblichkeit sich als Gegenwart in der Ewigkeit oder als gegenwärtige Ewigkeit herausstellen muß; so daß der Mensch so gewiß, als er frei ist, auch unsterblich sein muß.

Drittes Kapitel.

Von der menschlichen Unsterblichkeit.

„Die Unsterblichkeit des Geistes“, sagt Herder [33]), „ist eine Blüthe der Hoffnung, ein Saame der Ahndung, der in unser aller Herzen liegt, und den die Phantasie, oder das moralische Urtheil, oder das innerste Gemüth der Menschen auf mancherlei Weise erzogen hat; nicht aber ist sie ein Werk des Wissens oder der noch kälteren Erfahrung.“ In diesen Worten ist in der That eine weit verbreitete Ansicht über die Lehre von der menschlichen Unsterblichkeit ausgesprochen, und wir

33) Zerstreute Blätter, 4te Sammlung, S. 149. „Ueber die menschliche Unsterblichkeit.“ —

erwähnen derselben am Anfange dieser Untersuchung, weil dieselbe unterbleiben müßte, wenn jene Ansicht wahr wäre. Dann müßte, wenn es geschehen könnte, die theure Ahndung fein bewahrt werden, ohne daß man deren Grund erkennte oder ihn auch nur zu erforschen suchen dürfte. In der That scheint man auch zuweilen einen derartigen Versuch für Vermessenheit zu achten. Allein mit welchem Rechte kann der vermessen genannt werden, welcher ringt, in seinen Hoffnungen sich Gewißheit zu verschaffen, eine Gewißheit, welche keine Ahndung, sondern nur ein lebendiges Bewußtsein gibt? Auch schon kann insofern die Unsterblichkeit nicht als eine Blüthe der Hoffnung gelten, als wir unserm Wesen nach unsterblich sind, und das, was wir sind, nie Sache der Hoffnung ist; wäre die Unsterblichkeit nicht Sache der Erkenntniß oder des Wissens, was könnte denn wohl Sache des Wissens bleiben? Produkt der Erfahrung ist sie eben so wenig als des Wissens, aber so wahr sie ist, wird sie auch erfahren und gewußt, mögen wir uns dieselbe nun durch die Phantasie oder das moralische Urtheil vorstellen, oder im innersten Gemüthe als eine geheimnißvolle Ahndung sie fühlen. In jeder Hinsicht ist sie Sache des eignen Bewußtseins, und in und mit diesem, eine Erfahrung zu nennen, in welcher ihre Wahrheit gewußt wird. Was nicht Selbstbewußtsein ist oder werden kann, gehört in keiner Weise dem Menschen und macht nie sein Wesen aus. Sind wir unsterbliche Wesen, so ist die Unsterblichkeit Gegenstand der Erkenntniß, von welcher überall Nichts, was den Menschen angeht, ausgeschlossen sein kann. Man rede hier nicht vom Glauben; denn was nicht gläubig erkannt wird, ist für den Gläubigen noch keine lebendige Wahrheit; und selbst das Geheimnißvollste, welches von uns Glauben fordert, läßt sich als solches und zwar in seiner Eigenthümlichkeit erkennen. Sind wir unsterblich, dann hoffen wir es nicht allein; sollten wir es erst werden, dann könnten wir es bis dahin nicht hoffen; nur wer unsterblich ist, kann mit Grund die Unsterblichkeit und ewige Fortdauer hoffen. Hoffnungen, die unser Wesen angehen, sind, sofern sie in demselben begründet sind, in ihm zugleich erfüllt; und derjenige ist zu bedauern, der andern Hoffnungen

leichtsinnig nachgeht. Oder sind wir etwa unsterblich außer uns und nicht vielmehr in uns selbst? Was wir aber in uns sind, das lehrt uns das Bewußtsein unsrer selbst; wovon wir kein Bewußtsein, nicht die sicherste Ueberzeugung, kein Wissen haben könnten, das wären wir auch nicht. Auch hier gilt, was früher gesagt wurde, daß der Mensch muß wahr sein können. Sind wir denn schon, was wir nur hoffen? Wäre die Unsterblichkeit nur Sache der Hoffnung, dann müßte diese Hoffnung entweder im Tode getäuscht werden, oder in der Ewigkeit eben so unerfüllt bleiben, wie sie in der Zeit es war; sie könnte sich nur ewig zu erneuern suchen. Was da ist, bezeugt sich selbst durch sein Dasein, und seine Gewißheit ist das Selbstbewußtsein. Es verhält sich mit der Unsterblichkeit in dieser Beziehung, wie mit dem Leben; so wenig wie dieses, ist jene Sache der Ahndung nur; bin ich unsterblich, dann lebe ich unsterblich; und wie ich weiß, daß ich lebe, indem und weil ich lebe, so weiß ich auch, daß ich unsterblich bin, indem und weil ich es bin. —

Es werden schon, ehe wir mit dem eben Gesagten zu Ende kamen, Einreden laut geworden sein, von welchen wir hier nicht absehen wollen. Sie rühren von solchen her, welche es mit dem Christenthum gut meinen, indem sie einwenden, daß ich das Selbstbewußtsein im Allgemeinen und das christliche Bewußtsein nicht gehörig unterscheide; erst von dem Christenthume her hätten wir die Lehre von der Unsterblichkeit, in welcher eine vorhergehende Ahndung, welche eine natürliche, vielleicht auch nur eine selbstsüchtige sein möchte, dann ihre Bestätigung finde; als Christ, aber nur als solcher wisse man, daß man unsterblich sei. Allein die Unsterblichkeit muß nothwendig als Wesen der menschlichen Existenz aufgefaßt und verstanden werden. Würde dieselbe erst im Christen verwirklicht, dann wäre dieser ein in seiner Natur specifisch verändertes Wesen, was Keiner behaupten wird, der mit seinem Glauben einigermaßen auch die Erkenntniß verbindet, in welcher er erst durch seinen Glauben im Besitze der Wahrheit ist. Oder, was man doch nur meint, die Unsterblichkeit sollte erst dem Christen zum Bewußtsein kommen? Aber selbst dann wäre die Lehre

von der Unsterblichkeit eine anthropologische Lehre. Allein so gewiß das christliche Bewußtsein, um hier so zu unterscheiden, das menschliche voraussetzt und ohne dieses nicht entstehen kann, so gewiß muß aus dem Selbstbewußtsein die Gewißheit der Unsterblichkeit hervorgehen. Was der Mensch seinem Wesen nach ist, das ist dadurch schon Gegenstand seiner Erkenntniß, und kann gewußt werden, wie die einfache Wahrheit des Daseins selber für den, der da ist. Der Mensch muß nur im Namen seiner Erkenntniß gegen sich selbst wahr sein, und umgekehrt. Und das Christenthum, welches mit Recht eine zweite Schöpfung genannt wird, macht nicht in dem Sinne unsterblich, in welchem hier darnach gefragt wird; sonst wäre die Unsterblichkeit allein der Seligen Loos; sittlich erhebt es den Menschen zu dem, wozu Gott ihn schuf und verwandelt seine Unsterblichkeit in eine selige; es schafft nicht ein neues Dasein, sondern gibt dem Dasein neues Leben. Genug, das Leben ist im Christenthume neu, nicht aber das Dasein. Sofern nun die Frage nach der Unsterblichkeit das Letztere angeht, muß sie auch von dem Selbstbewußtsein aus beantwortet werden, mit welchem ein persönliches Dasein sich erst dem Christenthume zuwendet. Was ich als Mensch bin, muß ich als Mensch wissen können, wie man denn auch nur in der Selbsterkenntniß zur Wahrheit geführt wird. Meint man aber, es werde in solcher Weise die Offenbarung verkannt, dann ist das falsche Furcht; vielmehr, wir schreiben nicht dem Menschen zu, was Gottes Werk ist, lassen ihn aber von Gott geschaffen sein, und, was nur an einem andern Orte begründet werden könnte, Alles was den Menschen die Wahrheit lehrt, nennen wir göttliche Offenbarung; und es ist schon gesagt, wie durch göttliche Offenbarung erst das Selbstbewußtsein als Gottes- (und Welt-) Bewußtsein ist. Als göttliche Offenbarung liegt daher auch im Selbstbewußtsein das Bewußtsein der Unsterblichkeit, deren Gewißheit für die Erkenntniß daher auch aus dem Begriff des Selbstbewußtseins muß abzuleiten sein. Es darf überhaupt nicht zwischen dem allgemeinen und dem christlichen Bewußtsein so unterschieden werden, als hätte jenes ohne dieses keine Wahrheit zum Inhalte, am allerwenigsten,

als hätten wir für die Wahrheit der Erkenntniß keine andere Bürgschaft als die, daß sie uns in einer positiven Religion gesagt sei. Damit daß sie uns gesagt wird, ist sie noch nicht unsere Wahrheit; das wird sie nicht durch die Kenntniß von ihr, sondern erst durch die Einstimmung unseres Selbstbewußtseins. Diese Einstimmung aber beruht auf einer ursprünglichen Wahrheit, durch welche der Mensch erst für so genannte positive Offenbarung Gottes fähig ist; und keiner versteht die besondere Offenbarung anders, als daß er darin die Bestätigung der allgemeinen findet; wer es anders meint, versteht die eine so wenig als die andre; die Wahrheit des Verständnisses ist dessen Grenze — das Selbstbewußtsein. Wir haben aber den Begriff der Offenbarung, welcher in seiner moralischen Bedeutung von der Wissenschaft fast gänzlich vernachlässigt ist, hier nicht zu entwickeln; es wurde nur jenes bemerkt, weil es in der That scheint, als ob viel todter Glaube sich oft hinter einem falschen, unverstandenen Begriff von der Offenbarung verberge. Wichtig aber waren jene allgemeine Bemerkungen, weil nun um so zuversichtlicher gesagt werden darf, daß niemand seines christlichen Glaubens als eines lebendigen sich bewußt sein kann, der nicht in seinem Selbstbewußtsein von den bedingenden Voraussetzungen desselben nach Gründen der Selbst-Erkenntniß überzeugt ist. Was von jeder religiösen Wahrheit oder Ueberzeugung gesagt ist, das gilt nun auch für die Wahrheit der Unsterblichkeit und für die Ueberzeugung von ihr. Lägen nicht die Gründe für sie in dem menschlichen Selbstbewußtsein, dann könnte niemand, sie möchte ihm noch mit so vieler Glaubwürdigkeit vorgestellt und noch so heilig betheuert werden, von ihr sich überzeugen. Aus dem Selbstbewußtsein muß also die Unsterblichkeit erwiesen werden, und dieß soll in dem Folgenden versucht werden, indem in einem doppelten Abschnitt wiederum, erstlich von der Unsterblichkeit im Allgemeinen und dann von der persönlichen Unsterblichkeit die Rede sein wird. Der erste dieser Abschnitte wird mehr das erste, der zweite mehr das zweite der beiden vorangehenden Kapitel zur Voraussetzung haben. Denn wie der Grund der Unsterblichkeit Gott ist, so ist das Wesen derselben im Allge-

meinen die menschliche Freiheit. Wie das Selbstbewußtsein vermöge seiner Stellung beides einschließt, so liegen in ihm die Gründe für die Unsterblichkeit in beiden.

A. Von der Unsterblichkeit im Allgemeinen.

Dieser Abschnitt ist allgemeiner, als man es sonst wohl findet, überschrieben worden; Unsterblichkeit des Geistes oder der Seele, wovon man zu reden pflegt, bezeichnet eine falsche Beschränkung, wenn nach Gründen der Unsterblichkeit gefragt wird. Eine Ansicht nemlich, welche dem Tode den Körper opfert, um nur die Seele zu retten, und im menschlichen Leben Dualismus findet, den sie um der Unsterblichkeit willen mit einseitigem Spiritualismus verbindet, ist gänzlich grundlos und muß es problematisch bleiben lassen, ob die Unsterblichkeit uns anders als durch bloße Wünsche bezeugt ist. Nur gänzliche Unwissenheit in Betreff desjenigen, was eine Persönlichkeit bildet und vollendet, kann eine dergleichen Trennung zwischen Leib und Seele zu finden wähnen; und im Verlaufe der gegenwärtigen Untersuchung wird es sich ergeben, wie wir den Leib nicht minder wie die Seele für einen wesentlichen Bestandtheil des Menschen halten müssen, so daß auf beide wie das Leben so der Tod gleichen Anspruch hat. Aus dem Begriff der Persönlichkeit, nicht aber etwa aus dem der Unsichtbarkeit oder der Untheilbarkeit des Geistes, kann der Begriff der Unsterblichkeit gewonnen werden.

Es kömmt bei der Lehre von der Unsterblichkeit hauptsächlich darauf an, sich klar zu machen, was diese und auf welchem Gebiete, in welchen Verhältnissen des Daseins sie zu suchen sei. Einestheils bleibt ein das Weltbewußtsein verleugnender Spiritualismus bei einer diesseitigen Unsterblichkeit stehen, die dann nichts andres ist als eine kühne Abstraktion vom Weltbewußtsein; anderntheils weiß ein das Gottesbewußtsein verleugnender Materialismus nur von einer endlosen Fortdauer, bei welcher er aber über das Weltbewußtsein nicht hinauskommt; beiden Einseitigkeiten fehlt ein klarer Begriff von der Unsterblichkeit, wie bei ihnen das Selbstbewußtsein unklar

ist [84]. So gewiß nun, als jede von beiden genannten Meinungen halb bewußtlos und daher halb unwahr ist, so gewiß wird von keiner wahren Unsterblichkeit geredet werden dürfen, wenn nicht die eine Art derselben in der andern begriffen wird. So lange beide Ansichten getrennt sind, sieht die eine, um einen Begriff der Unsterblichkeit zu finden, für dieses Leben von dem Endlichen, dem Leiblichen ab, was sie nicht soll; und die andre für jenes Leben, was sie im Grunde eben so wenig als für dieses vermag. So gewinnen beide nicht den Begriff der Unsterblichkeit, in welcher die Persönlichkeit nach beiden Seiten hin ewig belebt ist. Von derjenigen Ansicht, welcher die Unsterblichkeit nur die Geistigkeit in diesem Leben wäre, kann hier abgesehen werden. Gewöhnlicher aber wohl denkt man sich unter Unsterblichkeit das Leben nach dem Tode und nur dieses, gleichsam als ob wir erst durch den so genannten leiblichen Tod der Unsterblichkeit theilhaftig würden. Man meint, das diesseitige Leben gehe zu Ende und erwartet ohne dieses ein jenseitiges, so daß erst ein sterbliches und dann ein unsterbliches Leben nach einander für den Menschen bereitet wäre. Allein, wenn es sich so verhielte, wäre nicht einzusehen, wie in dem ersteren ein Grund läge, letzteres zu erwarten; die Hoffnung der Unsterblichkeit wäre unverbürgt und keiner Bürgschaft fähig. Wäre jene die Unsterblichkeit, welche wir hoffen, dann könnte kein Mensch, kein Christ derselben versichert sein. Jede Hoffnung, jede auch die leiseste Ahndung, der wir uns sollen hingeben dürfen, muß in gegenwärtiger Gewißheit begründet sein; beruht sie nur auf Wünschen, welche der Zukunft gehören, dann ist sie weniger als unsicher; den Grund aller Verheißung und Hoffnung für die Zukunft muß die Gegenwart enthalten, und nur aus dieser wird jene erkannt.

Neben dem Begriffe der Unsterblichkeit steht der Begriff des Todes; die Klarheit des einen muß auf den andern ein Licht werfen; aber sie sind gegenseitig gleich sehr durch einan-

84) Es braucht hier nur darauf verwiesen zu werden, wie das Selbstbewußtsein jene beiden Richtungen vereint, sobald es sich in sich selbst bestimmt.

8 *

der bedingt. So oft man daher die Unsterblichkeit ungenügend verstanden hat, ist auch der Tod unwahr vorgestellt worden. Unter Tod denkt man sich gewöhnlich nur jenen Vorgang, welcher dem Leben, wie es unter uns erscheint, ein Ende macht. Ihn nennt man Tod, ohne sich daran erinnern zu lassen, daß er für sich kaum etwas ist, das nicht im Leben nur gegründet wäre, also nur die Erscheinung eines Lebensverhältnisses, in welchem der Mensch von der Geburt an sich befindet. Nur indem der Tod eine Beziehung, ein Verhältniß des Lebens ist, und also im Leben und aus ihm begriffen werden muß, kann er Gegenstand der Wissenschaft sein; denn nur dadurch ist er in das Bewußtsein aufgenommen. Wäre das nicht der Fall, sondern der Tod eine dem Leben unbekannte und dem gegenwärtigen Leben der Erscheinung nach unverwandte Gewalt; dann sähen wir nur das Leben einer feindlichen vernichtenden Gewalt geopfert werden, der gegenüber es für sich selbst nichts zu thun vermöchte; läge der Tod nur am Ende dieses Lebens und wäre er das Gegentheil desselben in siegender Feindschaft, dann könnte von Unsterblichkeit und ewiger Fortdauer keine Rede sein. Was man als Wahrheit nicht für sich gewinnen kann, das kann man als Wahrheit nicht überwinden. Ist der Tod eine Erscheinung für sich, und nicht vielmehr nur eine Erscheinung des Lebens, dann kann das Leben über den Tod nicht Herr sein, welches es nur dadurch ist, daß es inmitten des Todes von der ihm fremden Gewalt frei und unabhängig sich behauptet. Daß dieß wirklich der Fall ist, wird sich zeigen, wenn wir die Züge des Todes genauer betrachten, welche den Lebenden nicht unbekannt sind; und nur aus den Zügen, in welchen der Tod schon während des Lebens sich abmalt, kann ein Begriff vom Tode gewonnen werden. Wir nennen jene mit einem alle umfassenden Namen die Sterblichkeit, in welcher der Tod sich als eine Kraft zeigt. In der Sterblichkeit nun frei sein in Gott können wir nur, indem wir unsterblich sind, und daß wir es sind, lehrt uns das Selbstbewußtsein, welches von allem unabhängig ist, was sonst der Unsterblichkeit ein Ende machen würde. Wird so der Tod als Sterblichkeit gefaßt, so wird es leichter sein,

sich zu dem Begriff der Unsterblichkeit zu erheben. Wie der Tod Sterblichkeit ist, so ist das Leben — im Unterschiede vom Dasein strenge gefaßt — die Unsterblichkeit. Leben und Tod können nie als neben einander stehend, sondern nur in und mit einander richtig verstanden werden.

Ehe wir aber weiter gehen, wird es gut sein, einen Blick auf die gewöhnliche Auffassung vom Tode zu werfen. Man unterscheidet den leiblichen Tod als Scheidung von Leib und Seele, den geistigen als Scheidung der Seele vom Geiste, und den ewigen Tod als Scheidung der Seele von Gott. Die letzte Art des Todes kann hier natürlich nicht in Betracht kommen; sie muß anderswo behandelt werden. Was aber die beiden erstgenannten Arten betrifft, so können wir eine solche Unterscheidung nicht gelten lassen, sobald wir mehr als die sittliche Bedeutung des Todes zu untersuchen haben. Denn alsdann erlaubt der Begriff der Persönlichkeit es gewiß nicht, so zu scheiden, oder der Tod würde eine Trennung der Persönlichkeit in zwei Theile sein. Dabei wäre nicht einzusehen, wie man für die Leiblichkeit eine wirklich persönliche Bedeutung gewinnen könnte, was für das Leben doch gewiß von der größten Wahrheit, wie in jeder Hinsicht von der tiefsten Bedeutung ist. Selbst mit einer Ansicht, welche den Tod als Trennung der Seele vom Leibe achtet, ist es nicht zu reimen, wenn man von einem bloß leiblichen Tode spricht. Da wäre ein wirklicher Tod nicht Trennung, sondern höchstens nur die Verwesung dessen, was wir todt nennen; und dasselbe würde von dem geistigen Tode gelten, der nicht Tod sein kann, ohne den ganzen Menschen zu erfassen. Man denke nur daran, ob nicht die Persönlichkeit in der Einheit besteht, zu welcher in kräftiger Durchbildung des Menschen Leib und Seele sich vermählen, und man wird leicht dahin kommen, jene Unterscheidung aufzugeben. Aus demselben Grunde, aus welchem wir jene Unterscheidung verwerfen müssen, ist also auch die erwähnte Ansicht vom Tode zu verwerfen. Derselbe kann nicht Trennung zwischen Seele und Leib, sondern es muß ein Vorgang in beiden für die Persönlichkeit sein. Wäre dem nicht so, dann möchte auch Niemand noch ein Wort vom Tode sagen können;

denn von solcher Trennung weiß, und kann kein Mensch etwas wissen; sie wäre keine Sache des Lebens, und also auch kein Gegenstand irgend welcher Untersuchung; und schon das Bewußtsein, daß wir sterben müssen, kann uns eines Andern belehren. Aus dem Leben müssen wir den Tod erkennen, weil uns kein andres Lehrbuch gegeben ist, noch gegeben sein könnte [35]. Was ist aber das Leben andres, als die Vereinigung des Geistes und der Natur, so daß Gott sich überall in der Welt offenbare, und die Welt in dieser Offenbarung Gott verherrliche. Dieß ist Zweck und Ziel alles Daseins, und der nur lebt, der und insofern er in diesem Zwecke sein Dasein findet. Jene Vereinigung findet sich im Menschen als Vereinigung des Gottes- und Weltbewußtseins; nur in ihr gelangt der Mensch zum Selbstbewußtsein, welches nichts ist, als diese Einheit selbst; und daher sagen wir nur mit vollem Rechte von demjenigen, der sich seiner bewußt ist, daß er lebt [36]. Läßt man das Gesagte in Beziehung auf das Leben gelten, so gilt es gewiß eben so sehr in Beziehung auf den Tod und auf das Verhältniß desselben zum Leben, welches uns über die Unsterblichkeit belehren muß.

Den Leugnern der Unsterblichkeit ist es also eingeräumt worden, daß der Tod nicht Trennung von Leib und Seele ist, noch als solche begriffen werden könnte, und Richter [37] sagt mit Recht: „den Tod für eine Trennung des Leibes und der Seele ausgeben, ohne damit die Vernichtung des Individuums bekennen zu wollen, ist eine Täuschung, die in dem verfehlten anthropologischen Gesichtspunkt dieser Theorie wurzelt —"; weiter aber hätte er selbst nicht gehen dürfen, um nicht etwas zu behaupten, wozu er sich keinen Grund gewonnen hatte. Denn weit davon entfernt, daß durch jene Wahrheit der Unsterblichkeitsglaube gefährdet wurde, gewinnt er erst recht mit ihr seinen

35) Die Offenbarung ist Geschichte, und wird als unser Leben in ihr auch erst unsere Geschichte.

36) Wir erinnern nur an das, was früher von dem Selbstbewußtsein in Beziehung auf das Gottes- und Weltbewußtsein gesagt worden ist.

37) Dr. Friedrich Richter, die Lehre von den letzten Dingen. 1 Bd. S. 46 ff.

guten Grund. Damit ist aber ein Weg für die Untersuchung bezeichnet, den wir erst später betreten können. Hier ist noch von dem Tode die Rede, den wir als Sterblichkeit erkennen müssen. Um aber für das Weitergehen eine rechtliche Bahn zu gewinnen, fragen wir, was diejenigen, welche gegen die Meinung, daß der Tod Trennung der Seele vom Leibe sei, auftreten, für ein Recht besitzen, daraus nun zu schließen, der Mensch habe an der Unsterblichkeit keinen Theil, die ganze Persönlichkeit, die allerdings beides aus Leib und Seele besteht, höre mit dem Tode auf zu sein, dieser sei die Auflösung des ganzen Individuums? Denn so dreht sich der Cirkel, daß sie von einem Begriff vom Tode ausgehen, um zu zeigen, was der Tod ist, anstatt vom Leben aus den Begriff des Todes zu gewinnen. Richter, welcher am Ausführlichsten die Lehre von der Unsterblichkeit angegriffen hat, und den wir daher hier vorzüglich im Auge haben, gewinnt den Begriff vom Tode, von dem doch der ganze Erfolg seiner Untersuchung abhängig war, durch ein einfaches „Sondern", welches nicht im Mindesten begründet und gerechtfertigt worden ist. Er behauptet in seiner Polemik eine durchgängige Einseitigkeit, und leugnet aus bloß physischen Gründen, was seine Gegner aus geistigen Gründen behaupten [38]). Wenn er diesen vorwirft, daß ihre mangelhafte Definition des Todes aus dem Glauben an ein Fortleben der Seele hervorgegangen sei, so ist es ihm selbst umgekehrt nicht besser ergangen, und es ist nicht einzusehen, was er wohl hätte sagen mögen, um seinen Begriff vom Tode aus dem einer Persönlichkeit abzuleiten. Denn letzterer geht bei ihm in dem ersteren unter, und es ist nicht gut sich vorzu-

38) A. a. O. S. 65 f. „Mir ist, sagt er, der Tod nicht die Trennung der Seele vom Leibe, sondern Vollendung und Auflösung des ganzen Individuums." Davon geht er aus, um zu lehren, daß es keine Unsterblichkeit gibt. Wozu das, oder gegen welche Gegner rüstet er sich ferner? Mit dem Begriff vom Tode hat er sie todt geschlagen, und demselben gemäß dürfte er nicht mit ihnen erstehen. Wer würde an Unsterblichkeit glauben, wenn der Tod jenes wäre? Das hat er zu beweisen sich nicht sehr angelegen sein lassen, und sucht nur bei der Leiblichkeit Gründe, keine beim Geiste; der muß in allen Dingen jener folgen.

stellen, was dabei noch Leben sein soll. Den Ernst eines Strauß erwartet man hier nicht zu hören, um dem Werke von Richter ein Lob zu sprechen [39]). Wenn Richter sagt [40]): „die geistige Welt, an welcher im Unterschiede vom Thierreich, der Mensch Theil hat, liegt zwischen der Geburt und dem Tode in der Mitte. Das menschliche Leben, nicht das menschliche Geborenwerden und Sterben ist geistiger Art"; so hätte er doch sollen auf die geistige Art geachtet haben, was gewiß geschehen wäre, wenn er nur das Leben über das Geborenwerden und Sterben gefragt hätte. Damit soll nicht gesagt sein, daß das genug wäre; der Gedanke an unsere Geburt lehrt uns nicht weniger viel über das Leben, wie wir denn schon an einem andern Orte gesehen haben, wie wichtig zum Verständnisse des Selbstbewußtseins die Betrachtung des ersten Lebensmomentes sei. Wenn Richter vorher sagt: „Entstehen und Vergehen vollbringt sich, wie bei den Thieren rein auf natürlichem Wege"; so kann das, verstehe ich ihn recht, und soll, was er daraus schließt, halb wahr sein, nur heißen, daß das Eine wie das Andre ein physischer Proceß sei. Was ist denn aber Seele, Geist? Die Seele ist denn nicht einmal nicht mit dem Leibe auf's Engste zur Persönlichkeit verbunden, sondern entweder der Leib selbst, oder gar Nichts, weil sie ja nach ihm nicht entstanden sein könnte; und nach derselben Theorie würde folgen, daß auch das Leben entweder ein Nichts, oder der Geist ein Produkt der Natur sei, und zwar letzteres so, daß der Einzelne erst, nachdem er leiblich geboren wäre, sein Leben sich schaffte. Denn ließe Richter das Geborenwerden ein Vorfall sein, der das Leben angeht, so fällt schon damit seine Theorie, oder es ist in seinem eignen Sinn nicht wahr, daß das Leben zwischen der Geburt und dem Tode nur geistiger Art ist, oder endlich es müßte ein Leben geben, welches nicht geistiger Art wäre. Vollbrächte sich Entstehen und Vergehen rein auf natürlichem Wege, und verhielte sich das Leben, welches geistiger Art ist, zum Geborenwerden und Ster-

---

39) Strauß in seiner Dogmatik, Bd. 2, S. 703 ff.
40) A. a. O. S. 75.

ben, wie der Geist zur Natur, so wäre erst zu fragen, woher das Leben sei, welches kein Unterricht geben kann, auf welche Behauptung Richters wir zurückkommen werden; und ferner läge es dann nahe zu meinen, das Leben, welches kein Produkt der Geburt sei, sei eben so unabhängig vom Tode. Solches ist aber nicht weiter untersucht worden, und man soll gar nicht fragen dürfen [41]), woher die menschliche Seele, sondern woher der Mensch? Nun, ist der Mensch ohne eignen Geist geboren worden, dann bleibt ja nur nach dem Ursprunge der Seele zu fragen übrig. Bis zur Geburt hat der Mensch mit dem Thiere allerdings gleiches Schicksal, wenn es Schicksal ist, nicht geboren zu sein, aber dieser Gedanke ist kein Schlüssel zum Verständnisse darüber, was und wie das Leben sei. Das Wesen des Lebens, so gut wir uns desselben bewußt sind, fragen wir, wovon wir überzeugt sein dürfen, und das Wesen des Selbstbewußtseins ist es, uns Antwort zu geben. Nur das Selbstbewußtsein kann uns über das Verhältniß des Geistes zur Natur, wie über die Unsterblichkeit belehren, und in letzterer Beziehung ist die Frage, wo und wie die menschliche Seele entstanden sei, als eine objektive eben so überflüssig, wie zu beantworten unmöglich. Dürfte aus jener Gleichheit, welche vor der Geburt alles Dasein theilen soll, für die Wahrheit des Lebens, in Richterscher Weise selbst etwas gefolgert werden, dann dürfte keine Individualität, keine Eigenthümlichkeit, überhaupt keine Art in der Gattung sein; es könnte auch nicht Menschen geben, da es Thiere gibt, und so fort bis zum Nichts hinab. — Es liegt der Grund jener oberflächlichen Einsicht und des durchgängig groben Mißverständnisses, in welchem Richter im Grunde nirgends grade dasjenige trifft, was er anzugreifen meint, überhaupt darin, daß vom Anfang bis zu Ende das Verhältniß zwischen Subjektivem und Objektivem, Geist und Natur u. s. w. nicht beobachtet ist; es ist nicht an dasjenige gedacht worden, worauf es allein ankam. Sein Widerspruch gegen unsere Lehre ist zu widerlegen nicht durch diese Lehre selbst, sondern nach den Anfangsgründen

41) A. a. O. S. 77.

einer auf Psychologie gegründeten Erkenntnißtheorie. An dem Orte hat er aber nicht seinen Angriff gethan, was sehr einfach unterblieben ist. Dadurch ist das gefällte Urtheil gerechtfertigt, welches seinen positiven Grund in der ganzen Untersuchung über das Selbstbewußtsein findet.

Indem wir nun die Frage gegenüber betrachten, was der Tod sei, müssen wir den genannten Begriff der Sterblichkeit ins Auge fassen. Denn in der Macht über die Sterblichkeit, so es eine solche gibt, müssen wir die Unsterblichkeit anerkennen. Der Tod am Ende des Lebens darf in seiner Normalität von der Sterblichkeit des Lebens nicht wesentlich verschieden gedacht werden. Wir bemerken hier nur, daß der Mensch im sterblichen Leibe während seines Lebens die Natur überwindet, welche dadurch ihre bloße Leiblichkeit verliert; im Tode dann geht mit seiner eignen Leiblichkeit dasselbe vor sich; Ersteres, wie Letzteres ist ein Sieg des Selbstbewußtseins, in welchem es selbst wahrer und fester wird; und es ist eine Verklärung der Leiblichkeit. Auf welchem Gebiete denn wohnt die Sterblichkeit? Wie geht sie vor sich? Hätten wir nur außer uns, und nicht auch in uns die Antwort zu suchen, dann würden wir nur Wechsel und Vergänglichkeit gewahren. Die Gewalt der Natur, welche im Vernichten nicht minder als im Beleben groß ist, begleiten wir mit dem Gefühle der Sterblichkeit; auch laute Klagen werden gehört, als herrsche nicht allein im Gebiete der Natur jener Wechsel des Lebens und Sterbens. Vergebliche Wünsche, unerfüllte Hoffnungen locken Thränen hervor, wie das todte Grab; Jugendkeime gedeihen nicht zu reifen Früchten im Alter. Es liegt auch an sich nur wenig Trost darin, daß, wie dem Frühlinge der Herbst, so dem Herbste ein neuer Frühling folgt; denn in diesem Wechsel wohnt und trifft uns der Tod; wenig Trost liegt darin, daß neue Hoffnungen erfüllt werden, während die alten aufgegeben werden müssen; wie jeder Frühling, so hat nur jede Hoffnung für sich ihren Trost. Soll denn die Welt nicht trostlos sein, so muß ein Bleibendes sie trösten.

Wir unterscheiden Geist und Natur, und es reicht hier hin zu sagen, daß wir unter Geist alles dasjenige verstehen,

was an persönlichem Selbstbewußtsein Theil hat, und was nicht, das nennen wir Natur. Letztere nennen wir sterblich, nicht etwa weil sie vernichtet würde; denn in ihrem Wesen bleibt auch sie als das, was sie sein soll; sondern weil sie in jenem Wechsel erscheint, in welchem sie immer wieder fahren lassen muß, was sie nicht festhalten kann noch soll. Solcher Sterblichkeit ist der Mensch unterworfen, insofern er der Natur gehört; und sie fällt nicht erst nach einer ungewissen Reihe von Jahren über ihn her; jeder leibliche Schmerz, jedes unangenehme Gefühl ist ein Gesandter des Todes, in dessen Armen der Mensch geboren wird, lebt und stirbt. So theilt der Mensch das Schicksal der Natur, welches sich in seinem individuellen Bewußtsein kund thut. Das Gattungsbewußtsein aber kennt in dieser Weise kein Gefühl endlichen Schmerzes; denn das sittliche Gefühl des Mitleidens, von welchem wir hier nicht zu reden haben, ist ganz andrer Art, wiewohl nur möglich, insofern wir in uns die Gattung tragen, so daß ihr Schmerz unser Schmerz ist. Sehen wir nun auf die Erscheinung der Natur allein, dann kömmt allerdings für Alles die Zeit, in welcher nicht mehr ist, was da war. Daher sind diejenigen consequent, welche die Unsterblichkeit leugnen zu müssen meinen, wenn sie nicht in den Erscheinungen ein Bleibendes, in der Natur den Geist, den sie nicht erkennen, auch nicht anerkennen können, welche nicht die Einsicht theilen, daß es außer dem physischen Gebiete mit seinem Gesetze noch ein andres gibt, auf welchem das Gesetz der Freiheit herrscht. Nur was dem Gesetze der Freiheit gehorchen kann, kann demselben gemäß der Nothwendigkeit entgehen, deren Gesetz Sterblichkeit und Tod ist, alle Arten von Determinismus müssen die Unsterblichkeit leugnen, für welche sie kein Gesetz haben. Wäre das menschliche Leben ausschließlich nur, was Dasein ist, und durchaus abhängig von der Erscheinung, in welcher wir doch nur die Lebensweise, nicht das Leben selbst anerkennen können; dann wäre es allerdings unmöglich, Unsterblichkeit zu behaupten. Allein eine etwas genaue Aufmerksamkeit auf das eigentliche Wesen des Lebens lehrt uns leicht unterscheiden zwischen demjenigen Leben, in welchem wir sind, und demjenigen, welches

in uns ist; jenes trennt, dieses vereint; jenes vergeht mit der Zeit, dieses entsteht mit ihr, jenes ist sterblich und weiß es nicht, dieses ist unsterblich in seinem Bewußtsein, und durch dasselbe. Das Selbstbewußtsein nun ist nicht bloß das Gesetz, ein geschriebenes Gesetz der Freiheit, sondern es ist ein persönliches Gesetz, und was nach ihm gilt, das gilt für die Person. Sie ist dadurch Herr der Natur, in welcher sie lebt, und dieß ist die Immanenz des Bewußtseins, welches wir Weltbewußtsein genannt haben; nicht aber jene Immanenz deterministischer Freiheit, die eine todte ist. Im wahren Sinne immanent kann nur ein über die Erscheinungen der Immanenz transcendentes Wesen sein. Im Selbstbewußtsein aber ist die Immanenz transcendent begründet, wofür wir uns auf die frühern Kapitel berufen dürfen. Ist das aber der Fall, so ist alles, was durch das Gottesbewußtsein transcendent ist, unsterblich, da es der Sterblichkeit Herr ist. Zwar erscheint der Mensch, insofern er der sichtbaren Welt, auf der er geht, zugewandt ist, auf vielfache Weise, bald in dieser und bald in jener Umgebung; diese wechselnde Erscheinung entspringt nicht aus ihm selbst, sondern von der Welt her, um deren Willen sie da ist, und ist ihr Produkt. Das Selbstbewußtsein und dasjenige, an und in welchem dasselbe ist, ist schon durch sich selbst, diese seine Egoität von der Welt und ihren Erscheinungen getrennt, und wenn auch in gewissen Beziehungen der Erscheinung, so doch nimmer seiner Existenz und seinem Wesen nach von der Welt abhängig. Sein Ursprung, wie seine Richtung hat mit dem Gange der Welt nichts gemein. Nach seiner Erscheinung kehrt der Mensch sich der Welt zu, in seinem Bewußtsein aber kehrt die Welt sich ihm zu; so geht von dem Menschen seine eigne Welt aus, und kehrt zu ihm wieder zurück; er erkennt sich selbst, indem er die Welt erkennt d. h. was ihm die Welt ist, die seiner Erkenntniß weil seinem Willen unterworfen ist. Das Loos der Welt, die er in ihren Erscheinungen wechseln sieht, erkennt er als das Loos dessen an ihm, was er von der Welt hat; er ist sich bewußt, daß er sterben muß. Das Bewußtsein aber, in welchem er sich selbst von der Welt unabhängig besitzt, sucht den Grund seines Entstehens und Vergehens in der Welt

außer der Welt; es findet ihn in der Freiheit, deren Herr Gott ist, und fühlt sich in dem Unsterblichen unsterblich. Das Stehen über der Welt, welches dem Selbstbewußtsein zukömmt, ist die Uebermacht, mit welcher der Mensch zum Herrscher über die Natur gesetzt ist. In die Wirklichkeit tritt erst mit dem Bewußtsein der Unsterblichkeit jene Herrschaft, indem Seele und Leib im Selbstbewußtsein zur Persönlichkeit sich verbinden, zum wahren Leben, welches immer ein bewußtes ist, in welchem Geist und Natur, Seele und Leib, jedes an seinem Theile auch dem Menschen als das gilt, was es ist. Da gibt die Natur denn dem Geiste nach, und damit dieser in seiner Fülle sich selbst offenbaren kann, muß in der Natur Wechsel sein, und man nennt nur das todt, was der Geist nicht gebrauchen kann, sterblich, was er nicht mit seinem Wesen vereint. Man soll aber noch das erste Mal auf dem Gebiete des Geistes oder in dem Wesen der Persönlichkeit, die, weil sie sich frei gemacht, sich selbst gehört, irgend etwas Vergängliches eine Spur der Vernichtung aufweisen. So lange man das nicht kann, gibt es auch keinen einzigen Grund, die Unsterblichkeit zu leugnen.

Vermittelst seines Leibes, durch welchen der Mensch unmittelbar mit der Welt verbunden ist, wird die Freiheit That für die Welt, das Weltbewußtsein, welches im Selbstbewußtsein frei ist, objektivirt, und in ihm die Welt frei im Dienste der Menschheit. Und betrachten wir die Welt auch um uns her, dann drängt sich mit sonderbarer Gewalt der Gedanke uns auf, daß, wie Alles, was nothwendig entstand, auch nothwendig untergeht, so nichts untergeht, was durch Freiheit entsteht. Des Menschen Freiheit, welche so durch den Leib That wird, wird dieses aber zunächst unmittelbar in der eignen Leiblichkeit selbst. Der Leib ist zunächst die Natur, welche der Geist gestaltet; er verhält sich in gewisser Beziehung zum Geiste, wie der Mensch zu Gott. Dem Menschen ist, als thäte er, was Gott thut; nun kömmt es ihm vor, als diene der Wechsel der Natur nicht dem Geiste, zeige uns nicht was der Geist will, sondern was die Natur muß, als läge das im menschlichen Körper selbst, was der Geist aus ihm macht.

Sagt man, dieses Verhältniß sei anders zu begreifen, als jenes, so antworten wir nur hier, anders zu begreifen, im ersten Verhältnisse die Nothwendigkeit in der Freiheit, im zweiten die Freiheit in der Nothwendigkeit zu begreifen. In der That, meine ich, ist die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit als eine persönliche in der Einheit der Seele und des Leibes so bezeichnet. In dieser Einheit ist nun der Leib nicht bloßes Werkzeug, sondern der organische Stoff, welchen der Geist sich selber zum Bilde gestaltet; und er ist als solcher nicht bloß empfänglich für Thaten der Freiheit, sondern in diesen hat er an der Freiheit Theil. Damit ist der enge Zusammenhang angegeben, den wir zwischen Seele und Leib forderten, und um dessen willen wir eine totale Trennung beider für undenkbar hielten. Ohne diesen Zusammenhang wäre die Persönlichkeit ein Unding. Daß der Körper nicht bloßes Werkzeug für den Geist ist, erhellt zur Genüge daraus, daß sein Zustand nicht bloß die Wirkung, sondern auch den Zustand der Seele selbst angeht. In jenem engen Zusammenhange thut sich daher die Persönlichkeit auch leiblich kund, und zwar zunächst im Ausdruck und in den Mienen, in welchen letzteren der Ausdruck uns gleichsam fortwährend zeigt, daß er frei ist. Mit Ausdruck und Miene bezeichnen wir aber etwas, was leiblich ist ohne Fleisch und Blut zu sein, und erkennen daran, daß der menschliche Leib seiner wahren Bedeutung nach keineswegs nur ein sinnlicher ist [42]). In seiner innerlichen Verbindung mit dem Geiste wird er durch ihn entsinnlicht, wahrhaft persönlich, und von demjenigen unabhängig gemacht, was wir vom Leibe Staub nennen. Das Sich-Ablösen der Persönlichkeit von dem Staube in der angedeuteten Weise, ist von Seiten des Letzteren dessen Sterblichkeit. Man wird hier wohl an Krankheiten erinnern. Sie sind aber Störungen des gesetzmäßigen Ganges, und daher schmerzlich, während der Mensch muß ohne Schmerzen sterben können; sie stammen daher, daß der Geist nicht mehr die ursprüngliche, eigenthümliche Gewalt

42) Man vergleiche in Steffens christlicher Religionsphilosophie den ganzen Abschnitt: „Zustand nach dem Tode.“

über die Natur, zunächst nicht über die eigne, dann auch nicht über die, mit welcher er durch jene in Beziehung steht, behauptet hat. Wenn der Geist die Kraft verliert, gewinnt die Welt Gewalt über den Geist, welche Gewalt schon Krankheit ist, und bringt Krankheiten, welche Störungen des guten Verhältnisses zwischen Leib und Seele, oder im Großen zwischen Geist und Natur, zwischen Gott und Welt sind (der Tod ist der Sünde Sold). Die genannte Auflösung ist die Sterblichkeit, und wie anders können wir den Tod, vom dem wir sonst keine Erfahrung haben, zu erkennen suchen? Die Auflösung für das Individuum ist Krankheit, wo sie in ihrer Gesetzlosigkeit schmerzhaft ist; wie der Leib für das Individuum in ihr stirbt, so stirbt er für die Welt im Tode; in beiden aber bleibt die Persönlichkeit sich und der Welt. Das Selbstbewußtsein lehrt es, indem es das Weltbewußtsein einschließt, welches in dieser Beziehung über die Persönlichkeit nach deren allgemeiner, wie nach deren individueller Seite hin uns belehrt. So lernen wir den Tod kennen, indem wir die Sterblichkeit erfahren, und so legt diese selbst für die Unsterblichkeit Zeugniß ab. Eben so wenig als das selbstbewußte Leben in der Sterblichkeit untergeht, eben so wenig, weil nach demselben Gesetze, hört es im Tode auf.

Während es als ein Fortschritt der neueren Philosophie gerühmt wird, daß sie den Dualismus von Geist und Materie, Kraft und Stoff, Seele und Leib überwunden haben soll [43], rühmen wir vielmehr lieber die freie Kraft des Geistes, welcher nach seinem Gesetze den Leib zu überwinden vermag. Jener Sieg einer abstrakten Philosophie ist aber in der That kein erfochtener; dieselbe meint einzusehen, daß der Gegensatz nicht vorhanden sei, sie leugnet ihn, und sagt, daß sie ihn überwindet. Die Philosophie kann überall keinen Dualismus überwinden, kann ihn nur anerkennen, wo er ist, und zu erkennen suchen, wie er überwunden werden kann durch Besonnenheit und Thätigkeit. Zu thun, als ob er nicht da sei, und die Auf-

43) Strauß, Dogmatik. Bd. 2, S. 721.

lösung desselben vom Begreifen und von Begriffen abhängig machen, bleibt eine theoretische und praktische Lüge. Spricht man von Geist und Materie, Seele und Leib, und sollen wir fortfahren, die Sprache durch Vorstellungen zu ehren, so ist doch wohl in der Vorstellung, der so gewiß eine wirkliche Wahrheit zum Grunde liegt, als sie selbst wahr ist, ein Dualismus gesetzt, den keine andre Vorstellung hinterher unwahr zu machen im Stande ist. Jene Philosophie mit ihrem Absoluten, wovon sie überall ausgeht, nennt auch hier den Gegensatz erst absolut, um ihn zu überwinden, indem sie findet, daß er nicht absolut ist; das ist ihr Wortproceß. Daß aber die zwei Kräfte, Leib und Seele nicht in Feindschaft, sondern ihrem ursprünglichen Wesen nach, welches sie wieder finden sollen, in Harmonie stehen, ist eben so unabhängig von dem Dualismus selbst, wie von jeder Vorstellung, welche man sich von ihm machen mag, daß er entweder wirklich oder nicht vorhanden sei. Denn jene Harmonie ist die Freiheit, welche mit Dualismus Nichts zu thun hat, sondern die Einheit der beiden Kräfte, und im Selbstbewußtsein zugleich ihr gemeinschaftliches Werk ist. Wo diese Freiheit nicht ist, da ist auch kein Selbstbewußtsein; Bewußtsein ohne Freiheit wittert überall Dualismus, weil es die Welt nicht mit Gott, und Gott nicht mit der Welt vereinen kann, was sich denn überall, wie im Großen, so im Kleinen wieder finden muß. Leib und Seele sind nun freilich nicht wie zwei Individuen, welche neben einander und jedes für sich bestehen könnten, während sie doch einen Menschen darstellten; er ist persönlich in der Einheit beider, welche im Bewußtsein wach und lebendig ist, und in welcher wir es erkennen, wie der Leib mit der Seele an demjenigen Theil gewinnt, wozu der Mensch bestimmt ist, daß er von Allem frei werde, was der Persönlichkeit ein Hinderniß sein würde. Was dem Selbstbewußtsein gehört ist davon frei, und dadurch zugleich von der Sterblichkeit frei, unsterblich. Da, wo Freiheit, wo Einheit ist, ist Unbeschränktheit, und sie könnte nur untergehen durch sich selbst; dieß kann die menschliche Freiheit aber auch nicht, weil sie in Gott gegründet ist. So gewiß es mithin Persönlichkeit gibt, so gewiß gibt es eine Unsterblichkeit;

daß diese aber auch nur in der Gestalt der Persönlichkeit Statt finden kann, werden wir später sehen.

Das Selbstbewußtsein lehrt uns mithin, daß es selbst von der Sterblichkeit frei sei; und da dasselbe die Einheit zwischen Leib und Seele, ohne welche wir wie kein Gottesbewußtsein, so auch kein Weltbewußtsein haben könnten, bezeichnet, so erfahren wir dadurch theils wie der Leib in der angegebenen Weise an der Unsterblichkeit Theil haben muß, theils daß er Theil haben kann. Eben so wenig, als unsere Lehre richtig in ihrer Bedeutung verstanden wird, wenn man frägt, wo die Seele nach der Trennung vom Leibe bleibe, eben so wenig wird sie verstanden, wenn man nur von dem Zustande des Leibes im Tode sich belehren lassen will. Jene erste Frage könnte die isolirte Seele nicht beantworten, und was die letzte angeht, lehrt uns der Leib nur die Verwesung, nicht aber den Tod. Man hat aber in der That bei den skeptischen Untersuchungen über die Unsterblichkeit, wenn man vom Tode spricht, nur die Verwesung im Sinn, und verwechselt beides. Dagegen ist man verwahrt durch das Princip des Selbstbewußtseins, während es nicht gut einzusehen ist, daß jene überhaupt irgend ein Princip zum Grunde legen. Es läßt sich aber doch auch nicht verkennen, daß es die Verwesung ist, welche Zweifel an der Unsterblichkeit hervorruft. Soll aber das Wesen des menschlichen Daseins, was doch im Leben nicht geschieht, im Tode nach demjenigen nur beurtheilt werden, was als sinnlich mit den Sinnen gemustert wird? Vielmehr so wenig als wir im Stande sind, den Hergang zu verfolgen, in welchem während dieses Lebens der Geist sich den Leib aneignet, deren Wirkungen uns doch nicht verborgen sind, eben so wenig dürfen wir es erwarten, daß wir jetzt schon den Weg der Auflösung verfolgen könnten, auf welchem der Staub des Leibes sich von der Seele trennt, indem er dieser das Ihrige läßt. Im letzten Falle sehen wir auch die Wirkungen nicht, weil die Verstorbenen nicht bei uns bleiben. Nur was dem Staube gehört, kann dem Staube bleiben; dem Geiste bleibt was sein ist; dieß ist das Gesetz des Geistes und der Natur, von welchem Niemand eine Abweichung sah. Gefühle, in denen Gedanken und

Wünsche sich vermählen, verwesen im Grabe nicht. Daher hat man schon die Ueberlieferung derselben an die Nachwelt Unsterblichkeit genannt. So wahr nun dieses für unsern zweiten Abschnitt ist, so unwahr ist es hier, wenn darin allein die Unsterblichkeit bestehen sollte. Das hieße doch in der That Gedanken, und von Gefühen könnte nicht die Rede sein, Gedanken zu Gespenstern machen, die nirgends ein heimathliches Obdach fänden; hieße für das praktische Leben in den Wirkungen die Kraft verzehren oder das Leben bei den Todten suchen, und für das theoretische Wissen eine Logik ohne Begriffe aus Prädikaten formen. Zudem ist es doch offenkundig falsch, wenn gesagt wird [44]): „Wird gesagt, in die Zukunft könne Niemand sehen, so ist dieß wahr, wenn es von unserer eignen Zukunft gemeint ist, in die Zukunft der Vorangegangenen haben wir aber bereits gesehen; denn diese ist für uns so zur Vergangenheit geworden, wie unsere Zukunft einst für die nachfolgenden Generationen zur Vergangenheit werden wird.“ Damit ist bloß gesagt, daß die Vorangegangenen gestorben sind; im Uebrigen kommt es für die Frage nach der Unsterblichkeit gar nicht auf das Verhältniß der Verstorbenen zu uns an, abgesehen davon, daß es ein merkwürdiges Mißverständniß über die Zeitverhältnisse selbst voraussetzt, dieselben auf Etwas anzuwenden, was nicht ist. Es handelt sich hier nicht um die Zukunft der Verstorbenen für uns, für die Lebenden, sondern für die Verstorbenen selbst. Und wenn Richter ferner behauptet, daß das Leben der Vor-Uns-Gestorbenen nach dem Tode zum Begreifen klar vor uns liegt; so hat er erstlich vergessen, daß das nicht einmal vor dem Tode der Fall ist, und dann, daß niemand noch behauptet hat, daß die Verstorbenen in einem neuen Leibe unter uns wandeln sollen. Nein, am Grabe erlernen wir nur das Schicksal des Leibes, nicht des Menschen nach dem Tode. Sagt der Leib dem Geiste von Sterblichkeit, so sagt dieser jenem von Unsterblichkeit; wer hätte Recht, wenn sie es nicht beide hätten? So finden wir wieder den Dualismus, welcher auf die oben angegebene Weise zu ver-

44) Richter a. a. O. S. 90.

stehen ist. Wer aber nur fähig ist, im Dualismus Widerspruch zu sehen, oder ihm den Geist zu opfern, der ist hier wieder in Verlegenheit. Richter läßt ihn mit einem Leibe, in welchem nie ein Geist war. Er kann nur nach dem Princip des Selbstbewußtseins gelößt werden, in welchem erst ein Verständniß über die Einheit der Seele und des Leibes möglich ist. Der Mensch ist ein Mikrokosmus, und es ist zu beachten, daß in derselben Weise, in welcher die Leugner der Unsterblichkeit der Welt Ewigkeit zuschreiben, diese dem menschlichen Leibe zugesprochen werden darf, welcher Gedanke der Vorstellung von etwas Bleibendem inmitten des Wechsels für die Leiblichkeit ganz besonders zu Hülfe kömmt. An dem Bleiben der Welt hat der Leib seinen Weltantheil, und diese Ueberzeugung ist aufs Innigste dem Weltbewußtsein wesentlich; und man sollte nicht vergessen, daß man doch nur von einem lebendigen Weltbewußtsein aus von der Welt und ihrem Wesen, nicht nach der sinnlichen Anschauung von ihr reden kann. In derselben Weise, wie Gottes- und Weltbewußtsein zum Selbstbewußtsein sich verhalten, so verhalten sich Seele und Leib zur Persönlichkeit; dieses ist nur jenes Allgemeine im Besondern, das individuell gewordene Gattungsbewußtsein. Oder will jemand das leugnen und sprechen, als ob er in der ersten Stunde unserer Geschichte neben Adam gestanden wäre, um da, wo alle unsere Zeit noch Zukunft war, diese nach einer Vergangenheit zu ermessen? So klar ist im Leben wahrlich Nichts, daß wir nach Raum und Zeit das Wesen desselben ermessen könnten; daher muß dieß uns selbst in seiner bewußten Gegenwart belehren [45]). Kehren wir vom Grabe zur Wiege zurück, so entgeht auch da die Wahrheit der sinnlichen Anschauung, und das Leben ruht in sich, wie es scheint ohne alle Theilnahme am Allgemeinen, aber doch in seiner persönlichen Allgemeinheit, welche durchs Leben und durchs Grab bleibt. Nur das sehen wir, daß im Staube sich das Leben zu regen anfängt, in welchem die Welt zu sich selbst einkehrt,

45) Vergl. Göthe, Werthers Leiden S. 179, wo es auch ungefähr so gesagt ist.

und diese in sich eingekehrte Welt ist eine andre, als diejenige, in welcher wir den Neugebornen nun begrüßen; sie ist die Welt, in welcher er unsterblich geboren ist. So feiert das Selbstbewußsein nicht seinen Geburtstag; wie sollte es seinen Todestag feiern! Wäre aber, was hier noch beiläufig bemerkt werden mag, die Auflösung des Individuums und der Individualität, wie man gesagt hat, Seligkeit, dann bestände die Seligkeit nach dem Tode im Nichtsein, und die Hoffnung derselben hätte während des Lebens in Sünde und Uebel ihre Stärke; dann wären ganz gewiß nur Teufel selig zu preisen. Eine solche negative Seligkeit ist ein negatives Bewußtsein, und eine Lehre, welche solche Consequenzen hat, ist ohne allen Grund und ohne alle Wahrheit.

Ist es uns gelungen, den Tod im Verhältnisse zum Leben aufzufassen, so wenden wir uns nun um so lieber von solchen Behauptungen ab, welche in der That nur das Leben nulliren, um den Menschen recht sterben lassen zu können, und wenden uns mehr dem Positiven unserer Lehre zu. Da sind wir denn in dem gegenwärtigen Abschnitt mit denjenigen Meinungen in Frieden, welche eine allgemeine Unsterblichkeit gelten lassen, und welche nicht allein dem Geiste, welcher besser Zeitgeist genannt würde, sondern dem selbstbewußten Geiste Ewigkeit zuschreiben. Die Freiheit ist durch ihr eignes Gesetz von der Sterblichkeit unabhängig, um in Gott selbst unsterblich zu sein. Diesem widerspricht eben so wenig, was das Selbstbewußtsein von dem Ende, als dasjenige, was es von dem Anfang des Lebens uns lehrt. Auf diesem Bewußtsein ist der Glaube an Unsterblichkeit fest und sicher gegründet; und ein Beweis für dieselbe, welche von einer Betrachtung göttlicher Eigenschaften hergenommen würde, hätte keine andre Beweiskraft, als diejenige, welche doch wiederum dem dem Menschen weil wesentlichen, daher auch als sichere Wahrheit erkennbaren Zustande entlehnt würde. Sollten wir die Gründe für unsere Unsterblichkeit so in Gott suchen, daß wir sie außer und nicht in uns fänden, dann würden wir sie nie erkennen und verstehen; suchten wir sie aber allein in uns außer Gott, dann würden alle möglichen Gründe uns unzulänglich und höchst zweifelhaft

bleiben müssen. In dem Verhältnisse, in welchem der Mensch als solcher zu Gott steht, suchen wir die Gründe, und finden sie im Selbstbewußtsein, welches jenes Verhältniß ist und bezeichnet. Daß die sichtbare Welt die Sterblichkeit predigt, ist dem nicht im Wege; das Selbstbewußtsein ist der Sieg über sie. Das Gesetz der Freiheit steht über dem der Nothwendigkeit, und wo jenes in einer dem Absoluten gegenüber beschränkten Gestalt erscheinen soll, muß das Gesetz der Nothwendigkeit sich in Vergänglichkeit und Sterblichkeit offenbaren. Gewöhnlich geht man in den Versuchen, die Unsterblichkeit zu beweisen, allein von abstrakten Begriffen aus, so daß man einen für den Beweis schon zurecht gelegten Begriff zum Grunde legt. Wie viel Wahres denn auch bei solchen Gelegenheiten gesagt wird, so unzulässig und ungenügend erscheinen die Beweise doch als solche. In dem metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit macht man die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele geltend und schließt, daß das Untheilbare nicht zerstört werden könne. Der Sprung, den man sich darin zu Schulden kommen läßt, ist unschwer zu erkennen, und es ist in der That durch jenes nur noch gesagt, daß der Geist ein Geist und nicht nach Art sinnlicher Gegenstände in sinnliche Theile zerlegt werden kann; die Unsterblichkeit bleibt zu erweisen [46]. Näher der Wahrheit scheinen diejenigen zu sein, welche die Ewigkeit des Menschen behaupten, weil das Bewußtsein unvergänglich und unendlich ist. Aber es wäre doch zuerst die Unvergänglichkeit und Unendlichkeit des Selbstbewußtseins aus diesem selbst nachzuweisen, wodurch man denn darauf kommen müßte, das Selbstbewußtsein in seinem von uns bezeichneten Verhältnisse und in der Unmittelbarkeit die Unsterblichkeit zu erkennen. Im Uebrigen behält bis dahin Strauß gegen Feuerbach Recht, wenn er behauptet, daß aus der Unendlichkeit des Selbstbewußtseins für die einzelne Seele nichts folgt [47]. Denn, um daraus etwas zu folgern muß die Unendlichkeit theils aus dem Gesetze der Freiheit abgeleitet, theils

---

46) Schleiermacher, Geschichte der Philosophie. S. 170.

47) Strauß, Dogmatik. Bd. 2, S. 731 ff.

demselben unterworfen werden. Durch ersteres ergebe sich die Möglichkeit, durch letzteres die Nothwendigkeit einer extensiven Unendlichkeit, welche uns erst die Unsterblichkeit als ewige Fortdauer bezeichnet. Die Unsterblichkeit kann nur als Offenbarung der Freiheit uns gewiß sein, wie denn auch, wie wir später sehen werden, die Freiheit sich nur als Unsterblichkeit offenbaren kann. Das Gesagte gilt auch in Beziehung auf das, was Fischer sagt [48]: „Der Geist ist nicht der Zeit nach, sondern durch die Wahrheit seines Wesens, durch die Idealität seines Willens und durch die Unendlichkeit seines Wissens unsterblich und ewig." Denn es kommt doch bei der Frage nach der Unsterblichkeit vor Allem auf das Verhältniß des Geistes zur Zeit an; ist er derselben nach nicht unsterblich, so kömmt ja gerade die Frage, wie der Geist in der Zeit und deren Verlaufe sich als unsterblich bewähre. Dieß müßte aus dem Begriffe des Gefühls nachgewiesen werden, in welchem doch auch erst Wille und Wissen mit dem Wesen zur Einheit verbunden sind. Ohne diesen Weg zu gehen, kann der metaphysische Beweis nicht einmal sagen, was es denn ist, was unsterblich sein soll. Der moralische Beweis ist aber insofern ungültig, als das sittliche Bewußtsein seiner vollen Bedeutung nach nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit verstanden werden kann; und das sittliche Bewußtsein wird in seiner Bedeutung verkannt, wenn man nun gar zur Ausgleichung vorgeblicher sittlicher Ungleichheit ein jenseitiges Leben für nothwendig hält. Denn in der Sittlichkeit gibt es keine solche Ungleichheiten, nur im unsittlichen Leben, dessen sie werth sind, und man verwechselt den allgemeinen Begriff der Sittlichkeit mit dem besondern der sittlichen Güte, opfert diesem jenen auf, statt in jenem zu allen Zeiten die Ausgleichung zu finden. Was der moralische Beweis auf seinem Gebiete ist, das gilt auch der teleologische auf dem seinigen, wenn er auch insofern gründlicher zu sein scheint, als er mehr auf den Grund als auf das Ziel des Lebens sieht. Allein er faßt den Begriff der Anlage zu unbestimmt, welche ein leeres Nichts ist, sobald

---

48) Fischer, Idee der Gottheit. S. 133.

man sie nicht im Selbstbewußtsein als Selbstbewußtsein versteht. Dürfte man sich auf diesen Beweis berufen, könnte man sehr wohl behaupten, daß je unvollkommner und in sittlicher Hinsicht je verwirrter, je weniger jemand seine Anlage entwickelt hätte, desto größern Anspruch hätte derselbe auf eine Fortdauer nach dem Tode. Im Uebrigen muß und wird jede Stufe der Entwickelung, welche der Anlage entspricht, sich selber genügen, und im eignen Interesse auf eine folgende den Anspruch nicht machen, der die Unsterblichkeit verkünden soll. Damit ist Strauß aber in demjenigen nicht Recht gegeben, was er zu diesem Beweise aus der Teleologie sagt [49]): „nur die Anlage der Gattung ist unendlich und unerschöpflich; die des Einzelwesens als Momentes der Gattung kann nur eine endliche sein.“ Um davon abzusehen, daß Strauß und Alle, welche mit ihm derselben Philosophie huldigen, das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, wovon früher die Rede war, nach dem Gedanken der Identität verwirren müssen; so ist doch gegen den angeführten Ausspruch selbst zu erinnern, daß das Einzelwesen, wenn es nur wirklich ein Moment der Gattung ist, doch auch wohl an dem Gattungswesen Theil haben muß. — Hat nun der Begriff der Teleologie seine schönste Wahrheit, sobald man die Einheit gefunden hat, für welche sie so bedeutungsvoll ist; so gilt er doch eben nicht über sich selbst hinaus; er ist gleichsam nur subjektiv, was der Causalitätsbegriff objektiv ist, und kann eben so wenig dazu dienen, die Unsterblichkeit als das Dasein eines persönlichen Gottes zu beweisen. Denn im ersten Falle handelt es sich um das Verhältniß des Menschen, im zweiten um das Ver-

49) Strauß Dogmatik, Theil 2, S. 718. Ueberhaupt liegt die Unwahrheit der Dogmatik von Strauß nicht in dieser selbst, und es wäre Unrecht, sie ihm vorzuwerfen; um ihretwillen darf auch nicht gesagt werden, daß er Unrecht hat. Ehe man sich über einen Gegenstand der Erkenntniß vereinigen kann, muß man über die Erkenntnißweise einig sein. Denn sie ist das Positive, was als solches von Allen anerkannt werden muß. Auch in diesem Sinne fehlt bei Strauß das Positive; daher kann er auch nicht als Philosoph gelten und ist philosophisch zu widerlegen.

hältniß Gottes zur Teleologie, man mag diese für den Geist oder für die Natur suchen. Darauf gibt aber die Teleologie nicht Antwort.

Es mögen die gegebenen kurzen Andeutungen genügen, um daran wieder zu erkennen, wie jenen Beweisen die erforderliche Beweiskraft fehlt. Diese liegt eben so wenig in der Metaphysik, als in der Moral, als in der Teleologie; zusammengenommen beweisen sie alle eben so wenig, wie der einzelne Beweis für sich, so lange sie nicht in einer Einheit zusammenfließen, in einer Ueberzeugung, um welcher willen es unternommen werden kann, metaphysisch, moralisch und teleologisch auch von der Unsterblichkeit zu reden. Jene Einheit nun ist das Selbstbewußtsein, die Beweiskraft, die sicherlich nirgends sonst gefunden werden kann. Indem wir denn nun weiter zu gehen suchen, begegnet uns der Pantheismus und spricht auch von Unsterblichkeit. Um die zu verstehen, bedarf es denn freilich keiner weitern Einsicht, keines Grundsatzes. Die Unsterblichkeit ist ihm nur die Wahrheit, daß ohne Aufhören Individuen sein werden, indem die Gattung sich in immer neuen Individuen erneuert. Daß dieß keine Unsterblichkeit der Art sei, wie man darnach frägt, ist hier nicht weiter in Betracht zu ziehen, weil jeder es einräumen wird; aber es ist eben so klar, daß sie daher keine Antwort auf unsere Frage sein kann. Darf aber doch so zwischen Gattung und Individuen unterschieden werden, wie es hier der Fall ist? Sind Gattung und Individuen nicht Eins in der jedesmaligen Generation? wie kann aber gesagt werden, daß die Generation sich erneuert? Von ihr abgesehen ist Gattung ein todter und leerer Begriff, und auf sie gesehen, ist die Gattung selbst im Sinne jenes Systems nicht unsterblich. Ewige Unsterblichkeit wäre nur ein subjektloses Prädicat, während es sich um eine Unsterblichkeit handelt, welche ihr eignes Subjekt verewigt. Daß es vor allen Dingen auf den Begriff der Persönlichkeit ankömmt, ist leicht einzusehen; in ihm kann auch erst der Begriff der Gattung und des Individuums verstanden werden. Hier hängt denn die Lehre von der Unsterblichkeit mit derjenigen von einem persönlichen Gotte aufs Genaueste zusammen, indem, wie in

dem ersten Kapitel unserer Untersuchung zu zeigen versucht wurde, überall nur von Persönlichkeit geredet werden kann, wenn es einen persönlichen Gott gibt, und weil es Persönlichkeiten gab, es einen persönlichen Gott geben müßte. So ist alle wahre Persönlichkeit, welche die durch sein Wesen ihm zugestandene und in ihm ihm zukommende Selbstständigkeit eines Ichs ist, ausschließlich durch die Persönlichkeit Gottes bedingt; in ihr ruht vermöge der Freiheit alle menschliche Persönlichkeit, in der absoluten Freiheit und nur in ihr die endliche d. h. die menschliche. Wie nun die Freiheit des Menschen seine Unsterblichkeit möglich macht, so macht das Verhältniß derselben zu der göttlichen Freiheit sie gewiß, und zwar die Unsterblichkeit als ewige Fortdauer, welche so im Selbstbewußtsein den göttlichen inwendigen Grund hat. Daher ist diesem allein jegliches wahrhaftiges Zeugniß für die Unsterblichkeit überlassen. Dieß ist eben so nothwendig, als es gewiß ist, daß Gott freie Wesen geschaffen hat, was einiges Nachdenken aufs Klarste lehren muß. Schuf Gott freie Wesen, dann gab er es ihnen in der Freiheit unsterblich zu sein. Man sage hier nicht etwa: er, der das Leben gab, kann es auch nehmen. Denn Gott kann nicht thun, was seinem Wesen widerspricht, und man bedenke nur, ob wirklich etwas frei sein kann, was die Freiheit aufhebt, oder was aufhören kann frei zu sein. Nur als eine ewige kann Freiheit sein, worauf wir wieder zurückkommen müssen. Daher auch, je mehr jemand sich seines Verhältnisses zu Gott in freier Hingabe (welche immer Liebe ist) bewußt ist, desto lauter gibt er sich selbst das Zeugniß, daß er an unsterblichem Wesen Theil hat. In diesem Bewußtsein ist ihm auch schon die Ewigkeit das Wesen eines jeden Augenblicks, und er ist in dem Sinne unsterblich, in welchem Schleiermacher [50]) sagt: „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“ Diese Ewigkeit, die in jedem Augenblick durch ein lebendiges Selbstbewußtsein und

50) Schleiermacher, Reden über die Religion am Schlusse der zweiten Rede.

durch die Freiheit desselben die unsrige ist, ist aber zugleich ein sicheres Zeugniß für die ewige Fortdauer, ohne welche sie nicht sein könnte. Ueber die Schranken der Endlichkeit könnte so der Mensch sich nicht erheben, wenn er in der Endlichkeit gebunden wäre, aber auch nicht, was in der That dasselbe ist, wenn er dazu bestimmt wäre, in der Endlichkeit sein Leben zu enden; jenes Erhobensein über die Wirkungen der Zeit im Gefühl ist Eins mit dem Erhobensein über die Dauer der Zeit. Denn die Zeit ist doch wohl die Bedingung ihrer Dauer, wie das Dasein das Leben bedingt; die Zeit aber, welche keine Augenblicke zählt, schließt Fortdauer ein, wie das Leben das Dasein beweist. Das genannte Selbstbewußtsein ist der Sieg des Menschen über die Welt, unter welcher wir hier den Inbegriff der Sterblichkeit verstehen. Diese Welt dient dem Menschen dazu, seine Freiheit wahr zu machen, und sie muß sich auflösen, damit nicht ihre Unvergänglichkeit und Narrheit die Freiheit Lügen strafe. Mit Nothwendigkeit könnte ohne Welt nur Gott unsterblich sein; nur in einer ewigen unveränderlichen Welt könnte der Mensch in Nothwendigkeit, in welcher er ewig wäre, wie sie, unsterblich sein; in einer solchen Welt oder neben derselben könnte es keinen persönlichen, freien Gott geben, und nur in einer veränderlichen Welt kann der Mensch in Freiheit unsterblich sein. Wäre die Welt unveränderlich, so wäre der Mensch entweder mit ihr der Nothwendigkeit unterthan, oder, wenn er dabei frei wäre, müßte die Welt bleiben, er aber um seiner Freiheit willen vergehen; die Welt würde ihn vernichten, indem in ihr kein freies Leben einen Ort hätte. Soll nun, um wieder auf das oben Gesagte zu sehen, die Unsterblichkeit, welche Schleiermacher die der Religion genannt hat, je aufhören, dann muß der freie Mensch aufhören frei zu sein; müßte dann auch diese Forderung an sich selber stellen, was er nicht kann, weil es seinem Wesen ganz widerspricht; er müßte dieses verlieren, um sich vorzustellen, wozu er berufen wäre. Was wäre das für eine Freiheit, die da aufhören könnte frei zu sein, oder überhaupt aufhören könnte? Einen Anfang konnte sie nehmen, indem sie anfing, eine Persönlichkeit zu sein, aber sie kann in der Persönlichkeit nicht

vernichtet werden, welche sie erzeugt; sie theilt der Persönlichkeit ihre Ewigkeit mit; das ist ihr Werk und wahre Freiheit kann nie in andrer Weise wirksam sein. Ihre That als Wirksamkeit und als Werk ist das Selbstbewußtsein, aus Gott und ewig in ihm. Was hierüber weiter zu sagen wäre, gehört in den zweiten Abschnitt, welcher übrigens, worüber man vielleicht klagen möchte, während es doch recht ist, mit dem gegenwärtigen aufs Innigste verschlungen sein muß.

Wie bei den früheren Lehren versucht wurde, das Verhältniß des Selbstbewußtseins zu der Erscheinung der Zeit darzustellen, so geschehe auch hier in Beziehung auf die Unsterblichkeit, wobei wir uns um so kürzer fassen können, weil die Zeitverhältnisse schon früher besprochen worden sind. Das Selbstbewußtsein, welches über der Welt steht, steht zugleich über der Zeit, in welcher es den Menschen gestaltet. In der (ewigen) Gegenwart, welche Vergangenheit, Gegenwart in der besondern Bedeutung und Zukunft einschließt, steht es über der Vergangenheit im Gottesbewußtsein, über der Gegenwart im Freiheitsbewußtsein, und über der Zukunft im Unsterblichkeitsbewußtsein, wobei nur allerdings zu beachten ist, daß das eine in und mit dem andern zugleich ist, wie in der Gegenwart die sonstige Zerrissenheit der Zeit aufgehoben ist. Das Verhältniß, in welchem die ewige Gegenwart in der Zeit sich darstellt, ist ein solches, in welchem zugleich die Zukunft ihre Bedeutung und ihre Wahrheit hat. Wie das Selbstbewußtsein sich selbst voraussetzt, so setzt es, um es so auszudrücken, sich selbst auch nach; und das gilt in derselben Weise von jener Gegenwart. Sie ist es in allem Wechsel der Zeit, welche das Recht der Existenz hat; wie sie das Erste der Zeit war, so ist sie auch das Letzte derselben [51]) und darum eben so gewiß ohne Ende, als sie einen Anfang hatte, was man sich sogar arithmetisch veranschaulichen kann. Daß die Gegenwart nicht in irgend welcher Zukunft zuletzt aufhören wird, wie sie vor der Vergan-

51) Steffens, Religionsphilosophie, Bd. I, S. 87: „Jede Entwickelung hat eine Gegenwart, die ihre Vergangenheit und Zukunft vollendet enthält.“ —

genheit entstand, thut sich darin kund, daß wir diese erlebt haben, jene aber nicht. Allerdings hat niemand die Vergangenheit vor seiner Geburt erlebt, aber sie wird ihm von der Geschichte ersetzt, wie jede Gegenwart die lebendige Geschichte der Vergangenheit ist; die Zukunft ersetzt dem Menschen keine Geschichte, und sie ist doch in der Gegenwart für ihn da; wie in der Gegenwart die Vergangenheit enthüllt ist, so ist die Zukunft in ihr verhüllt, und dieses zwar nur als eine unendliche. Wie die Gegenwart über die Vergangenheit hinüberragt, so ragt sie auch über die Zukunft jedesmal hinaus. Daher können wir im Gedanken die Zeit negiren, und darin hat es seinen Grund, wenn man die Ewigkeit die Negation der Zeit genannt hat. In dem bezeichneten Sinne bleibt die Unsterblichkeit gegenwärtige Ewigkeit, und so hat allerdings die Zukunft für den Inhalt der Erkenntniß eine gar gewaltige Bedeutung, welche leugnen zu wollen selbst Mangel an Erkenntniß ist [52].

Gleichwie man nun die Bedeutung der Zukunft für die Gegenwart geleugnet hat, weil sie noch nicht erlebt ist, so leugnet man auch wohl die Unsterblichkeit, indem man verkennt, wie auch die Gegenwart in der Zukunft ihre Bedeutung hat. So haben Einige gegen die Unsterblichkeit Streit erhoben, welche die Fortdauer nach dem Tode in der That nur dann glauben würden, wenn aus dem Jenseits Jemand zu ihnen käme, gesetzt, daß sie nicht dann noch behaupten würden, derselbe sei nicht mehr, sobald er sie wieder verlassen hätte. Denn dem eigenen Bewußtsein, welches sie nicht gewonnen haben, können sie nicht trauen. Geistererscheinungen, um hier noch kurz zu nennen, wovon häufig geredet wird, können und dürfen für jene Skeptiker eben so wenig, als um ihrer selbst willen für Zeugnisse von einer andern Welt gelten. Besser ist es dem eignen Wesen zu glauben, ob wir der Unsterblichkeit fähig sind, oder nicht; im ersten Falle ist dieses selbst genug, im zweiten wäre Nichts genug; besser ist es um der Wahrheit selbst, als um der Wunder willen von der Wahrheit über-

52) Richter, a. a. O. S. 89, meint jenes mit Grund zu leugnen.

zeugt zu sein. Dazu sind aber jene Erscheinungen als wirkliche Erscheinungen von Geistern mehr als zweifelhaft. Für das Leben haben sie keine objective Bedeutung; sie treten, wenn man auf die Erzählungen, die glaubwürdig genug sind, sieht, nie als von weiterer Bedeutung für das Leben auf; nirgends hinterließen sie die Spur einer That, nie ward ein Wort gehört, das nicht von dieser Welt wäre [53]). So lange das nicht der Fall ist, ist selbst Jeder, welcher derlei Erscheinungen gehabt hat, aus Gründen seiner eignen Ueberzeugung verpflichtet, die Wahrheit in bekannten Ursachen zu suchen, oder um der Erscheinung willen eine, sei es eine objective, sei es eine subjective Täuschung, eine optische Täuschung des sinnlichen oder des geistigen Auges gelten zu lassen, wenn wir darin den Grund finden können. Was die Gründe, aus welchen wahrhafte Geistererscheinungen zu leugnen sind, angeht, so ist hier der Ort nicht, sie auseinander zu setzen. Von keiner Art von Resultat wäre hier Gebrauch zu machen. In dieser Hinsicht bleibt wahr, was Steffens sagt [54]): „Die Geistererscheinung wird nie ein Glaube, in und mit welchem das wahre Denken sich bewegt, und ein Daseiendes als ein Gedachtes erkannt wird, sondern ein Aberglaube d. h. ein nicht Daseiendes, welches nie Gegenstand eines Gedankens, also nie ein Erkanntes werden kann."

B. Von der persönlichen Unsterblichkeit.

Lehrt uns das Selbstbewußtsein die Wahrheit des Glaubens an Unsterblichkeit, und daß dieselbe eben so sicher für uns gegründet und erkennbar ist, als die Persönlichkeit, indem sie dasselbe für die Zukunft, was die Persönlichkeit für die Gegenwart ist; so lehrt es uns zugleich, daß die Unsterblichkeit nur als eine persönliche Statt finden kann, und daß keine andre den Namen der Unsterblichkeit verdient. Wie man aber einestheils in den Abstraktionen einer abstrakten Philosophie dahin

53) Shakespeare: Hamlet. act. I., sc. I.: 'Tis gone, and will not answer.

54) Christliche Religionsphilosophie, Theil 2. Seite 302.

gekommen ist, die Persönlichkeit Gottes in Zweifel zu ziehen und zu leugnen, so ist man anderntheils weiter consequent gewesen, wenn man die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode auf dieselbe Weise behandelt hat; für beide Behauptungen ist Freiheit ein leeres Wort, und keine von beiden ist auf das Selbstbewußtsein zurückgeführt worden, weil nicht, wie es doch hätte sein müssen, von denselben ausgegangen. Auf Grund und im Interesse desselben, wie wir es kennen gelernt haben, wird hier die fernere Untersuchung angestellt. Wir bevorworten nur, daß wir bei der fraglichen Sache stehen bleiben müssen, indem wir wieder das Buch von Richter im Auge haben werden, und es doch unnütz ist, bei dergleichen vielen eitlen Reden lange zu verweilen, wie sie dort sich finden. Es wird da Vieles gesagt, was die Sache nicht im Entferntesten angeht, und zwar in Voraussetzungen und Folgerungen, die aller Begründung entbehren. Dieselben gehen uns gar nicht an, wenn es auch eine fruchtbare Arbeit sein würde, dieselben einer durchgehenden Critik zu unterwerfen. Für unsern Zweck genügt es, hin und wieder dieselben zu hören, und die Wahrheit tritt klarer hervor, wenn man die Gegengründe fallen sieht. Sehr charakteristisch aber für seine ganze Lehre erscheint das, was Richter sagt [55]: „Um einzusehen, daß eine persönliche Fortdauer dem Begriff der Ewigkeit und aller göttlichen Weltordnung, ja eurer eignen so sehnlichst gewünschten Seligkeit widerstreitet, müßt ihr vor Allem zugleich den Willen haben, dieses einzusehen.“ Als ob die Wahrheit selbst, sowohl wie die Einsicht in sie von dem menschlichen Willen abhänge, und nicht vielmehr der wahre Wille zuerst von der Wahrheit und der Einsicht in sie. Wäre jenes der Fall, dann wüßte ich nicht, wessen Wille ihn nicht wiederlegen würde, und warum Richter selbst sterblich sein will. Zum Allerwenigsten wählt ein freier Wille den Tod nicht. Ohne jenen zu Rathe zu ziehen, nennt Richter die Hoffnung der Unsterblichkeit Egoismus [56].

---

55) A. a. O. Seite 103.

56) A. a. O. Seite 114: „Als kostbarer Erbprinz des Reiches endloser Süßigkeit soll ihr liebes Ich für lauter unendliche Zukunft

Zuerst ist daher die Ansicht zu berücksichtigen, nach welcher der Unsterblichkeitsglaube nur Egoismus zum Grunde habe. Ist es Egoismus leben zu wollen, dann ist es Egoismus zu leben. Armes Leben, wie wirst du in deiner uneigennützigen Fülle so gar nicht erkannt! Recht ist es von den Leugnern der Unsterblichkeit, den Grund des vermeintlichen Irrthums zu suchen, aber ungründlich, nicht weiter zu untersuchen, wie der Grund beschaffen sei. Wenn nun doch unter ihrem Worte Egoismus die Persönlichkeit versteckt wäre, dann hätte die Unsterblichkeit ihren guten Grund. Gibt es einen ego, so muß es auch einen Egoismus, oder — weil man den unschuldigen Wörtern ihre Unschuld geraubt hat — eine Egoität geben; und wer wagt es, sie anzuklagen? Ist sie eine Lügnerin, dann ist ohne Ausnahme Alles eine Lüge; nun aber ist das Wahrheit, was da ist, und darf sich selber im Namen seines Ursprungs vertreten. Wer das nicht wagen muß, der hat das Bewußtsein der Freiheit nicht; Gott ist ihm in seinem Selbstbewußtsein nicht offenbar worden, und die Welt lügt ihm überall etwas vor. Wer mehr sein will, als er ist, und Alles, der ist ein Egoist im schlimmen Sinne des Worts, nicht aber, wer im Selbstbewußtsein sich selbst zu erkennen sucht, und überzeugt ist, daß sein eignes Wesen ihm die nächste Wahrheit ist. Dieses sei gesagt, weil in der That oft falsche Begriffe auf Kosten des Lebens gemacht werden, ohne daß dabei auf das Leben geachtet würde, und so kömmt unter ihnen die erste, einfache Wahrheit um. Was übrigens die Egoität angeht, so sucht ja in ihr durchgehends dieser Versuch den Grund für die Unsterblichkeit. Nun hat zwar Richter nicht Unrecht, wenn er meint, die Unsterblichkeit könne daraus nicht gefolgert werden, daß so manches Gute, was hier nicht ausgeführt würde, dort realisirt werden müsse, und macht mit Recht den Begriff der Freiheit geltend; und hier berufen wir uns auf früher Gesagtes, ohne den Richterschen Begriff von Freiheit weiter verfolgen zu wollen. Aber daß das Gute den Sieg behalten muß, ist nichts weniger als Egoismus.

---

eingebündelt bleiben." — Vergl. Strauß, Dogmatik. Theil 2, S. 697.

Was den Wunsch unendlicher Fortdauer angeht, so wird geleugnet [57]), daß der Mensch denselben mit auf die Welt bringe, ihm also die Idee der Unsterblichkeit angeboren sei. Das Verlangen und Sehnen nach persönlicher Fortdauer soll dem Menschen künstlich angeimpft sein, indem er die Idee der Unsterblichkeit durch Unterricht bekommen oder sonst irgendwo aufgefangen habe. Richter frägt die in isolirter Wildheit des Waldes und der Höhlen aufgewachsenen Naturkinder, was sie von Unsterblichkeit der Seele wissen. Sie werden wohl nicht antworten, die Armen. Frage sie, wer sie sind? sie werden auch nicht antworten; aber dem menschenfreundlichen Manne sich anschließen, dem dieß Antwort genug ist. In dem Gattungsbewußtsein erwacht das individuelle Bewußtsein, und so wird der Mensch sich seiner selbst bewußt; ist darum aber das Selbstbewußtsein nicht des Menschen Eigenthum, ihm angeboren? Und so verhält es sich auch mit der Idee der Unsterblichkeit. Nach Richter sollen alle Ideen sich erst durch Betrachtung des Seienden und durch Nachdenken bilden. Abgesehen von aller Verwirrung in dem Verhältnisse des Idealen und Realen, ist es doch kaum zu begreifen, wie jemand aus der angeführten Behauptung, wenn sie auch noch so gegründet wäre, schließen kann, daß eine so gebildete Idee in ihrem Inhalte nicht wahr sei. Ist die Form wahr, so ist der Inhalt auch wahr. Daß die Idee durch Unterricht erweckt wird, spricht doch wohl nicht gegen ihre Wahrheit; zum Unterrichten aber gehört auch das Begreifen, was doch des Menschen eigne Sache ist. In dem Verhältniß zwischen Gattung und Individuum, auf welches schon hingedeutet wurde, ist aller Unterricht der Möglichkeit wie der Nothwendigkeit nach begründet; er zeigt den Zusammenhang an, in welchem das Individuum die Bildung der Gattung, und diese die Bildung des Individuums gewinnt, die Art, in welcher die Menschen, wie keine Geschöpfe auf Erden außer ihm, gemeinschaftlich leben. So sind die Individuen unter einander in der Wahrheit verbunden, und zwischen allgemeinen und individuellen Ideen ist hier kein

57) Richter, a. a. O. Seite 112 ff.

Unterschied. Die Gattung lebt in dem Individuum; wer unterrichtet sie? Von wem wären der Gattung falsche Ideen eingeimpft? Wer die Wahrheit findet, die nicht Menschenwerk ist, der findet sie in sich selbst; und wer belogen wird, der belügt sich auch selbst. In der That aber ist es sehr einfach zu wissen, warum Andre meinen, die Idee der Unsterblichkeit sei dem Menschen als ein Fremdes von andern Menschen überliefert. Erstlich haben sie in dem Bilde ihrer Anschauung nur einzelne Individuen, ohne in dem Individuum die Gattung zu schauen, und dann leugnen sie auf Kosten des Individuums, was der Gattung gehört. Was in der Tiefe des menschlichen Wesens sich verbirgt und daher nur als Freiheit begriffen werden kann, dazu suchen sie den Grund in äußerlichen Ursachen, und können ihn natürlich nicht finden, weil kein Anfang der äußerlichen Continuität gehört [58]).

In dem Selbstbewußtsein liegt der Anfang wie des Menschen, so seiner Ideen, und es kann sie vertreten. So gewiß, als die Unsterblichkeit nur der Persönlichkeit zukömmt, ist die Unsterblichkeit, die Fortdauer nach dem Tode eine persönliche. Denn jene so genannte Unsterblichkeit des Geschlechts oder der Gattung wollen wir nicht länger so nennen. Ist die Gattung nicht in den Individuen unsterblich, dann ist sie sterblich wie sie. Denn wie die Generationen einander folgen, so ist in der jedesmaligen Generation die Gattung jedesmal eine andre, und ihre Unsterblichkeit bestände eben nur in der Aufeinanderfolge der Geschlechter; sie wäre nur insofern Unsterblichkeit, als überall in der Natur keine absolute Vernichtung Statt findet. Wir haben persönliche, bewußte Fortdauer im Sinn, die nur Unsterblichkeit im vollen Sinne ist. Eben so wenig als Seele und Leib, sind Gattung und Individuen wieder als zwei Individuen zu denken, von welchen das eine ohne Theilnahme des andern etwas erleben könnte. Im Selbstbewußtsein erkennen wir, was für unsere Frage von großer Wichtigkeit ist, wie grade der Zusammenhang zwischen den einzelnen Individuen ein inniger, alles durchdringender, ein ganz andrer

58) Vergl. Steffens, Religionsphilosophie Bd. 1, Seite 105.

ist, wie bei den übrigen Geschöpfen, die neben einander, nicht aber mit einander existiren, daher auch das Leben gewiß nie begreifen, weil Leben lediglich Gemeinschaft, d. h. Vereinigung des Einzelnen ist. Dem menschlichen Individuum bezeugt sein Gattungsbewußtsein die Unsterblichkeit, welche jene Vereinigung ist. Das Leben ist ganz auf einmal, und ohne Schranke; in gleicher Weise ist es auch ein wahres Selbstbewußtsein; sonst könnte kein Mensch jenes sagen. Was ganz ist, ist Alles, was es ist. Darum ist die Zeit Trägerin aller Zeit und das Selbstbewußtsein, was dasselbe ist, Träger der Unsterblichkeit; grade in seinem Verhältnisse zur Zeit erkennt es seine Dauer. So besteht nicht die Individualität in der Schranke der Anlage [59]; sie ist die Schrankenlosigkeit, und in diesem Bewußtsein bildet sie sich erst aus. Insofern das Gattungsbewußtsein und das individuelle Bewußtsein eifersuchtslos verbunden sind, steht die Persönlichkeit harmonisch da im Selbstbewußtsein. Eher kann das Individuum nicht in der Gattung untergehen, als die Gattung im Individuum untergeht; denn beides ist Eins. Die Einigung finden wir im Selbstbewußtsein zur Belebung, nicht aber zum Tode. In einem wahren Selbstbewußtsein — und daran ist seine Wahrheit zu erkennen, weil es auch ein verzerrtes gibt — ist das Gattungsbewußtsein Weltbewußtsein und das individuelle Bewußtsein Gottesbewußtsein, das eine in dem andern; und nur auf diese Weise ist das Selbstbewußtsein nicht selbstsüchtig. Eben so wenig ist es aber ein dunkles bloßes Lebens- oder Daseinsgefühl, es ist dasjenige, welches als Freiheit die völlige Harmonie zwischen Geist und Natur offenbart. Im Hervorbringen dieser Harmonie besteht die ausschließliche Thätigkeit der Freiheit, deren Produkt die Unsterblichkeit ist; sonst wäre sie fruchtlos. Sie hat keine andre Produktivität als die Unsterblichkeit, deren Wahrheit die Persönlichkeit ist. Wie diese sich mitten in der Sterblichkeit, die wir doch um uns gewahren, als unsterblich sich zeigt und bewährt, ist mithin nun die nächste Frage.

Hätten wir nur ein individuelles Bewußtsein, ein nicht

59) Strauß Dogmatik. Thl. 2, S. 716.

erkanntes, sich seines Verhältnisses zur Welt nicht bewußtes Daseinsgefühl, wie es z. B. die Thiere wohl haben mögen, dann würden wir auch kein Bewußtsein von einer Unsterblichkeit haben, dieselbe nicht ahnen noch hoffen. In diesem Sinne gehört die Unsterblichkeit dem Gattungsbewußtsein in uns. Wäre dieses nun ohne alle Substanz, ohne alles Subjekt im Menschen, dann würde es keine Unsterblichkeit geben. Was wäre Fortdauer, wenn nichts wäre, was da fortdauert? Das Subjekt des Gattungsbewußtseins ist aber das Selbstbewußtsein, wie das Individuum das Subjekt der Gattung ist. Das Selbstbewußtsein ist die Bestätigung des Gattungsbewußtseins und des individuellen Bewußtseins zu gleichen Malen, und in dem Individuum findet die Gattung das Subjekt ihres eigenthümlichen Wesens, wodurch das Individuum als lebendige Persönlichkeit in der Gattung wiederum sein eigenthümliches Wesen findet; die Einheit beider ist die Persönlichkeit, die wir daher als das Subjekt im Sinne haben müssen, wenn von Unsterblichkeit geredet wird. Wie diese Persönlichkeit sich also zu der Welt der Erscheinungen oder zu dem Wechsel des Vergänglichen verhält, ist diejenige Frage, welche hier in Betracht kömmt. In dem Selbstbewußtsein, wie wir früher gesehen, ist der Mensch über die Welt gestellt, und hat in dieser Stellung überhaupt nur wie ein Gottesbewußtsein, so ein Weltbewußtsein. Denn um dieses zu haben, muß der Mensch in einer gewissen Weise von der Welt getrennt sein, und dadurch wird sein Gattungsbewußtsein zugleich ein Weltbewußtsein, indem er die Welt Gott unterordnet, sich selbst aber natürlich mit der Welt in demselben Maaße als er Gott nahe ist. Könnte der Mensch nicht ein solches Weltbewußtsein haben, in welchem die ganze Welt in seinem Selbstbewußtsein beschlossen würde, dann wäre er in sich auch auf sich beschränkt; weiter wie sein Bewußtsein ihm das Dasein zeigte, dürfte und könnte er dasselbe für sein Leben auch nicht hoffen; er könnte überall nicht von einer Zukunft wissen; denn wer auf sich selbst beschränkt ist, der ist auf den Augenblick beschränkt. Zeigt es sich hier, wie eine richtige Vorstellung von den Zeitverhältnissen nur von unserm Grundsatze aus gewonnen wer-

den kann, so zeigt es sich zugleich auf das Deutlichste, wie das Selbstbewußtsein, gleichwie es im Gattungsbewußtsein über sich selbst, so zugleich über den Augenblick der Zeit hinausgeht, und dadurch ist der Schluß vollkommen begründet, daß, wer ein Bewußtsein von der Unsterblichkeit hat, in diesem persönlich unsterblich ist. Wer also die Unsterblichkeit leugnen zu müssen meint, der leugnet jenes Bewußtsein, und hat nicht bloß zu erweisen, daß die Hoffnungen aller Geschlechter und aller Zeiten — denn sie finden sich überall in allen Religionen, insofern in ihnen sich Vorstellungen von einer Zukunft nicht aber als von einem Nichts sich finden — eitel und nichtig seien; er hat eine Theorie des Bewußtseins darzulegen, nach welcher man sich weder auf Geschichte und Unterricht verlassen darf, noch glauben kann, daß überhaupt das Bewußtsein die Wahrheit spricht; sein Princip muß sein, daß man ihm nicht glauben darf. Wie nun aber das Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich in sich selbst den Grund der Unsterblichkeit findet, so muß dieser Grund sich ihm auch in dem Weltbewußtsein bewähren. Wäre in diesem das Selbstbewußtsein nur immanent, dann könnte dieses dem Menschen nur das Schicksal der Welt verkünden, d. h. das Schicksal der Einzelerscheinungen in der Welt, über welche Erscheinungen, und mithin auch über sich selbst hinaus der Mensch dann kein Bewußtsein haben würde. Es kann daher eine pantheistische Philosophie, welcher die Welt oder der in ihr nur immanente Geist ihr Gott ist, nie den Begriff einer persönlichen Unsterblichkeit erfassen, den sie daher, aber nur weil sie ihn nicht verstehen kann, leugnen muß. Wie aber im Gottesbewußtsein das Selbstbewußtsein in Beziehung auf das Weltbewußtsein zugleich transcendent ist, haben wir bereits zu zeigen versucht; und wer sein Selbstbewußtsein nicht bei der Welt sucht, sondern in ihr es findet, so daß er, anstatt daß das Weltbewußtsein ihn knechtete, vielmehr in ihm seine Welt sich schafft, und wer so in der Kraft des Selbstbewußtseins sich selbst gewonnen und für sich die Stellung gefunden hat, welche jeder Persönlichkeit zukömmt; der hat, indem er sich selbst kennen lernte, durch die That es gelernt, daß die Persönlich-

keit etwas ist, was dem Dasein nach von irdischen Erscheinungen und deren Veränderlichkeit nicht abhängt; er hat es gelernt, wie die Welt in ihm frei wird; und aus der endlichen Welt gestaltet er sich seine freie Welt [60]), in welcher jene erst für ihn wahre Wirklichkeit erhält. Gäbe es allerdings keine andre Wahrheit und Wirklichkeit als das bunte Bild wechselnder Erscheinungen und, denselben gemäß, einzelner sich drängenden Gedanken, dann wäre Nichts vor der Sterblichkeit zu retten; aber was hätte der Mensch dann auch noch, das er gerettet sehen möchte? Die Seligkeit besteht darin, nicht, daß man himmlische Güter findet, sondern darin, daß man in ihnen seine Persönlichkeit findet und sie nun zu gebrauchen weiß. Von den Gütern des Lebens zu reden, als gehöre keine Persönlichkeit dazu, durch sie gesegnet zu sein, ist für Zeit und Ewigkeit ein leeres Wort aus leeren Herzen. Genügsamkeit ist nichts weniger als Resignation [61]), und es ist wahrlich keine Sentimentalität ein Herz zu haben, in welchem die Glückseligkeit die Persönlichkeit nicht flieht, sondern überall mit sich führt, wo sie ist [62]), noch ist die Unsterblichkeit langweilig, in welcher die Persönlichkeit, wie es ihr Wesen ist, ewig sich erneuernd neu ist. Dort, wie hier, überall rettet die Persönlichkeit nur den Menschen vor Langeweile. Hienieden aber ist schon die Persönlichkeit nicht in den Erscheinungen beschlossen, welche sie ihrer Bedeutung nach beherrscht; durch Freiheit regiert sie der Mensch, und durch ihre so erlangte Freiheit ist die Persönlichkeit gerettet. Jene Unsterblichkeit, in welcher im Endlichen der Mensch mit dem Unendlichen Eins wird, thut sich kund in der Herrschaft des Geistes, mit welcher der Dienst der Natur sich vereinigt; der Geist ist frei, weil ihm die Herrschaft unbestritten ist, die Natur ist frei,

---

60) Jacobi's Werke, Theil 6, Seite 154: „Der Mensch, als ein endliches Wesen, muß überall Natur, Endlichkeit zum Grunde legen. Er will sich nicht von der Natur befreien, sondern seine Natur frei machen, wenigstens sie ausstatten mit Freiheit.“

61) Gegen Richter, a. a. O. S. 91. —

62) Vergl. Hanne, Friedrich Schleiermacher, als religiöser Genius Deutschlands — S. 25 ff.

weil sie sich zum Dienste nicht zwingen läßt, und in dieser Harmonie ist der Unsterblichkeit das Zeugniß gegeben, welches frei ist, und welches daher der Mensch nur in seiner Freiheit hat; es drängt sich ihm nicht auf, und in diesem Lichte ist selbst jedes Leugnen einer Unsterblichkeit klar und begreiflich. So gibt die Natur überall dem Geiste Zeugniß, wie auch der Geist der Natur, welche er erst in der Harmonie der Freiheit versteht, und damit ist die Art bezeichnet, wie man es zu denken hat, daß auch im Weltbewußtsein sich die Unsterblichkeit bewährt. Denn die Kraft der Natur eint sich mit der Kraft des Geistes in einer freien Harmonie, welche einen persönlichen Zustand bezeichnet, und dieser Zustand wird erhalten durch die vereinte Kraft; er ist seinem Wesen nach unsterblich.

Die genannte Kraft ist also überall im Auge zu haben, sobald die Frage ist, welche Bedeutung die Natur für die Persönlichkeit hat, oder welche ihre Naturseite ist. Denn diese ist nicht die gezählte Summe einzelner Erscheinungen, welche wohl für das Leben da sind, nicht aber an ihm Theil haben. In ersterer Hinsicht müssen auch sie als Denkmäler betrachtet werden, welche die Natur ihrem Herrn, dem Geiste, errichtet; und die Herrschaft des Geistes über sie ist auch eine unumschränkte. Denn daß der Geist nicht überall herrscht, hat nicht seinen Grund in irgend welcher Uebermacht der Natur, welche den Geist hemmte; der Geist beschränkt sich selbst, bis sein Gesetz ein bewußtes, persönliches wird, und daher muß er sein Gesetz erst finden. Dieß ist die Schule der Erfindungen, in welcher der Geist nach dem Gesetze der Natur durch Kunst die Natur bezwingt; nach dem Gesetze des Geistes, welches zu wenig beachtet und gekannt wird, wirkt der Geist unmittelbar auf die Natur in seiner Herrscherkraft; in ersterer Beziehung für das allgemeine Wohl, in letzterer zunächst für die eigne Persönlichkeit. Es ist ein oft gesprochenes Wort, daß das Innere im Aeußern sich abdrücke. Ist das wohl, weil kein erzwungener, ein zufälliger Dienst, in welchem hier die Natur angetroffen wird? Ausdruck und Miene ist des Geistes Schöpfung, und wiederum nur der Geist ist Schuld, wenn nicht in allen Zügen der Natur als schöne Schrift der Geist

zu lesen ist. Unbenützt bleibt manche Fähigkeit der Natur, aber gewiß nur, weil und so lange der Geist sie nicht zu benutzen weiß. Bis dahin kann er den Tod nicht zum Leben zwingen, läßt die Persönlichkeit aber, welche lebt, nicht sterben, und er kann mit Freiheit sterben [63]). Wohinein der Geist nicht dringt, und was daher als Natur nicht Geist wird, bleibt todt, und ist darum der Verwesung Beute, weil der Geist sich rauben lassen muß, was er sich nicht zum Eigenthum erworben hat. Damit ist zugleich die Grenze der Sterblichkeit aufs Schärfste bezeichnet. Wenn da denn die Natur ihrem eignen Gesetze folgt, so spricht das doch wohl nicht gegen die Unsterblichkeit der Persönlichkeit, welche nach ihrem eignen Gesetze sich selbst bewahren muß. Unsterblich ist der Geist, unsterblich die Natur in ihrer Einheit mit dem Geiste, in der Persönlichkeit. Die Grenze der Unsterblichkeit von Seiten der Natur ist durch die oben genannte Kraft der Natur bezeichnet, welche mit der Kraft des Geistes zusammen frei ist. Unsterblich ist die Persönlichkeit, weil in solcher Harmonie die eine Kraft die andre weder stört noch vernichtet. Da stehen Geist und Natur unter Einem Gesetze, dem Gesetze des Lebens; in seinem Reiche ist Nichts todt, Nichts sterblich; da droht der Persönlichkeit kein Gesetz der Natur mit seinen Schrecken; und dieß bleibt gegen jeden Einwand wahr, es sei denn, daß jemand es vermöchte, aus dem Gesetze des Todes das Leben zu erklären. Dem Gesetze des Lebens aber muß Genüge geschehen, weil wir leben. So gewiß nun, als jedem Menschen ein intelligibles Wesen zuzuschreiben ist, wovon früher die Rede war, so gewiß kömmt ihm Unsterblichkeit zu, und diese als eine persönliche in dem Selbstbewußtsein. Wie die moralische Freiheit zu der transcendentalen sich verhält, so verhält sich

---

63) Steffens, Religionsphilosophie. Bd. 1, S. 113. „In dem Geborenwerden, sich Entwickeln und Sterben, könnte sich für denjenigen, der das Leben der Natur als ein Leben des eigenen Geistes ergreift, nie eine Krankheit entwickeln; das Sterben würde vielmehr ein freier Akt des über die Sinnlichkeit reichenden Bewußtseins selber sein, in welcher es sich als vorübergehender Moment selbst ergriffen."

die persönliche Unsterblichkeit zu der allgemeinen; die eine ist nicht ohne die andre, und beide sind gleich gewiß, sie sind in ihrer Einheit die Persönlichkeit in der Form des Selbstbewußtseins. In persönlicher Existenz zeigen sie sich als in ihrem Bilde in der Einheit, welche Leib und Seele bilden. Das Intelligible ist die Person in ihrem göttlichen Urgrunde, und drückt sich im Verlaufe menschlicher Entwicklung in der Herrschaft aus, welche der Mensch im Bewußtsein über die Zeit und über das Sinnliche hat [64]). Es ist dieß nicht ein Allgemeines, um dieß kurz zu berühren, welches außer dem Besondern etwa als ein bloßer Begriff wäre, der sich dann im Besondern entäußerte, und wir dürfen uns hier wohl auf dasjenige, was über dieses Verhältniß schon gesagt ist, berufen. Gehört vielmehr jenes Allgemeine, welches sich im Besondern bethätigt, dadurch dem Besondern an, und bleibt dasselbe durch allen Wechsel der Zeit, durch Leben und Tod hindurch, dann bleibt es eben als ein Besonderes, welches und insofern dasselbe mit ihm Eins geworden ist. Was das Besondere der Persönlichkeit heißt, ist ferner doch keineswegs Fleisch und Blut, was diejenigen behaupten mußten, welche eine wahre Unsterblichkeit nur in der Form der Allgemeinheit behaupten wollten; und in diesem Besondern mußten sie zuvor die Persönlichkeit finden. Es ist wohl zu beachten, daß der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besondern in dem einzelnen Menschen sich eben so wiederfindet, als er im All sich findet, und daß es ganz falsch ist, den Menschen im Verhältniß zum Universum nur als das Besondere begreifen zu wollen. Das Allgemeine, welches der Mensch erkennt und in welchem er sein Leben findet, ist doch nimmermehr die Welt als das All der Erscheinungen; die Allgemeinheit ist nie eine extensive, sondern eine intensive, die Einheit des Mannichfaltigen. Diese ist für den Menschen das Selbstbewußtsein, in welchem er zugleich erkennt, wie seine Persönlichkeit, die sich auch als Weltbewußtsein bestätigt, dem Allgemeinen, wie dem Besondern nach von dieser Welt -- also persönlich — unabhängig ist. Aus dem angeführten Grunde kann ein System der Erkenntniß, welches in der Beweglichkeit zwischen dem Allgemeinen und Besondern — im Werden — alle Wirklichkeit, das Leben selbst, findet, nie zu dem Begriff einer persönlichen Fortdauer kommen [65]). Denn wie sehr dasselbe sich auch überall in seiner Triplicität des Ansich, des Widerspruches und der Auflösung desselben

64) Vergl. Steffens, Religionsphilosophie, Bd. 1, S. 139.
65) Vergl. Chalybäus, historische Entwickelung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel — Seite 428. —

gefällt, so ist doch von Anfang an grade in der Auffassung dieser Triplicität, weil sie eine bloß begriffliche, prädikatlose ist, der Grundfehler des Systems gegründet, um dessen willen es trotz aller Consequenz ein wirkliches Sein oder eine wahre Wirklichkeit, wie sie im Leben ist, nicht zu fassen vermag. Daher auch Behauptungen, wie die, daß Gott unpersönliches Wesen, bloße Substanz und nicht die Persönlichkeit selbst ist, worauf denn mit Recht die andre Behauptung folgt, daß in ihrem Grunde auch alle endlichen Geister ihre Persönlichkeit wieder einbüßen müssen [66]. Vor dergleichen Behauptungen verwahrt uns das Verständniß des Selbstbewußtseins, welches das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und Besondern, welches es selbst darstellt, auch lehrt. So wenig als das Selbstbewußtsein vom Weltbewußtsein verschlungen wird, wird die Persönlichkeit von der Welt verschlungen; und wird dieses nicht von dem Leben gelehrt, dann soll noch gesagt werden, wie man das Leben kennen lernt. In dem Selbstbewußtsein, welches das Weltbewußtsein einschließt, trennt der Mensch sich selbst als Persönlichkeit von der Welt, wie er überhaupt nur durch diesen Sieg über das Weltbewußtsein ein Selbstbewußtsein haben kann. Wie wir nun früher gefunden haben, daß Letzteres seinem Ursprunge nach von der Welt ganz und gar unabhängig sei, so dürfen wir hier in Beziehung auf seine Fortdauer dasselbe behaupten; und in dieser Unabhängigkeit thut sich überall die Freiheit kund. Daher kann man aus dem Schicksal der endlichen, sichtbaren Erscheinungen in der Welt weder gegen noch für die Unsterblichkeit etwas schließen; die Betrachtung derselben geht unsere Frage wesentlich nicht an. Es handelt sich um das Wesen desjenigen selbst, nach dessen Fortdauer gefragt wird; und es hat sich gezeigt, wie das Leben und nicht der Tod über die Unsterblichkeit uns zu belehren hat; genug, daß anerkannt werden muß, daß die Sterblichkeit das Dasein und das eigenthümliche Wesen des Selbstbewußtseins nicht angeht.

Zu keiner Zeit ist die menschliche Persönlichkeit von der Welt der Erscheinungen als Persönlichkeit abhängig, also auch im Tode nicht; nur die Erscheinung der Persönlichkeit steht im Zusammenhange mit den Erscheinungen der Welt, und es darf mit gutem Grunde gesagt werden, wie die Welt selbst im Wechsel ihrer Erscheinungen nicht untergeht, so geht auch die Persönlichkeit durch allen Wechsel, in welchem sie sich vielmehr erhält, unversehrt hindurch. Einzelne leblose Erscheinun-

66) Vergl. Hanne, a. a. O. S. 65.

gen verschwinden, wie sie entstanden; in ihnen als Einzelnheiten lebt nicht die Gattung, der sie angehören, und dieser unbeschadet gehen sie unter. Nicht so die einzelner Menschen; sie haben in ihrem Gattungsbewußtsein Theil an dem Leben der Gattung, in ihrem Weltbewußtsein Theil an dem Dasein der Welt als eines Ganzen, und daher muß das Bleibende der Welt als ein Zeugniß für die Fortdauer der Persönlichkeit betrachtet werden. So hat überall nur der Mensch ein Bewußtsein von dem, was sein ist oder — was in andern Beziehungen hier gesagt wird — von dem, was sein werden kann, weil es seinem Wesen, dem Grunde nach entspricht.

Es ist darzustellen der Versuch gemacht worden, wie das Weltbewußtsein dem Glauben an Unsterblichkeit durchaus nichts in den Weg legt, vielmehr in ihm das Selbstbewußtsein eine Bestätigung seiner Ewigkeit findet. Es frägt sich nunmehr, wie das Selbstbewußtsein im Gottesbewußtsein sich findet, ob dieses dasselbe bestätigt, ob nicht. In diesem Verhältnisse sind nun die Gründe für oder gegen die Unsterblichkeit zu suchen. Das Selbstbewußtsein betrachten wir, wie öfter gesagt worden ist, als die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, und jene Frage ist mit derjenigen eine und dieselbe, ob im Selbstbewußtsein, in der Persönlichkeit selbst, abgesehen von der Welt, ein Grund liegt, der uns nöthigte, die Ueberzeugung von einer persönlichen Unsterblichkeit aufzugeben? Denn indem Gott uns Selbstbewußtsein gab, gab er uns Alles, was einem Selbstbewußtsein wesentlich und eigenthümlich ist. Das Wesen desselben haben wir als die Freiheit kennen gelernt, und diese ist daher an diesem Orte zu Rathe zu ziehen. In Gott ruhend ist der Mensch in sich frei, und dieß nicht etwa nur in und durch die Gattung, durch welche der Einzelne vielmehr oft gehemmt ist, sondern in sich selbst in eigner Person. Die Erscheinung ist von dem Endlichen, in dessen Mitte der Mensch auftritt, bedingterweise abhängig, aber sein Wesen selbst ist in Gott, dem Unendlichen und Ewigen gegründet. Daher hat der Mensch ewig seinen Ursprung, und aus dem Grunde muß das verworfen werden, was z. B. Richter [67]) sagt: „der Geist kehrt zurück, woher er gekommen, in die geistige Gedankenwelt des Bewußtseins der Lebenden.“ Ist der Mensch daher gekommen? Sonst heißt es doch nur, daß die Ideen der Einzelnen daher kommen; hiernach müßte ja aber auch die Geburt des Menschen ein Produkt des Unterrichts sein. Im Gottesbewußtsein findet und fühlt sich der

67) Vergl. Richter, a. a. O. S. 89.

Mensch im Unsterblichen gegründet; wer aber den Grund seiner selbst als einen unsterblichen erkennt, der erkennt sich darin selbst als unsterblich, und wahrlich, niemand könnte seinen Gott unsterblich nennen, wenn er nicht selbst unsterblich wäre. Aus dem Selbstbewußtsein erwächst ihm diese Vorstellung in der Form des Gefühls, welches für den Menschen seine Ursprünglichkeit ist. Im Gefühle sind Gegenstand und Vorstellung noch ungetrennt, hier die Unsterblichkeit und das Bewußtsein von ihr Eins. Will man hier von Bedenklichkeiten getrieben fragen, wie denn der Mensch zu den übrigen Eigenschaften Gottes sich verhält, und z. B. die Macht und die Liebe nennen, so ist hier kurz zu antworten, daß der Mensch, insofern er frei ist, auch an derselben seinen menschlichen Antheil hat, daß die menschliche Freiheit menschliche Allmacht u. s. w. ist, d. h. was der Mensch ist, das vermag er ganz über den Kreis, in welchem er Mensch ist. Dadurch wird die wahre Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen bezeichnet, in welcher die Freiheit ihr göttliches Recht besitzt; und in diesem Sinne richtig verstanden, ist es keine gottlose Vermessenheit, sondern gottseliges Bewußtsein, zu sagen: der Mensch ist unsterblich, indem er darf unsterblich sein wollen.

In der angegebenen Weise steht und fällt das Resultat dieser unserer Untersuchung mit dem der Untersuchung über die menschliche Freiheit. In dem Sinne, in welchem diese gefaßt wurde, darf hier gesagt werden, daß nicht im Stande ist, sich selbst zu verstehen, wer von Freiheit redet, ohne um ihretwillen dem Menschen persönliche Unsterblichkeit zuzuschreiben. Wohl kann Niemand der göttlichen Allmacht Gesetze schreiben, aber Gott hat unserm Selbstbewußtsein ein Gesetz geschrieben, und dem dürfen wir mit Gott vertrauen. Daß Gott die menschliche Freiheit und in ihr die menschliche Persönlichkeit und deren Unsterblichkeit nicht aufheben wird, das lehrt die Art, wie der Mensch durch das Gottesbewußtsein in Gott sein Leben hat. Wie es der menschlichen Freiheit wesentlich ist, unsterblich zu sein, so wäre Gott nicht Gott, wenn er ein freies Selbstbewußtsein vernichten könnte. Es handelt sich hier nicht um eine grundlos willkührliche, sondern um die freie Allmacht Gottes, in welcher der Mensch ihn und sich selbst erkennt. Eine solche kann aber als Grund nicht bestehen, wo die Freiheit, in welcher sie sich als solche offenbart, aufhört. Wer die Freiheit seines freien Geschöpfes aufgibt, gibt seine eigne Freiheit auf; hier würde durch Vernichtung das Verhältniß vernichtet sein, was einiges Nachdenken aufs Klarste lehren muß. Erscheinungen, welche aus der Freiheit hervor-

gehen können, aber nur insofern sie in sich unfrei sind, aufhören; so weit aber eine Freiheit reicht, wird sie durch keine andre vernichtet. In ihrem Kreise steht die Freiheit persönlich, selbstständig da; sonst wäre sie nicht; aber nur der ist selbstständig, welcher in Gott frei ist. Ginge die menschliche Freiheit unter, dann müßte ihr Grund, Gott, in sich Nothwendigkeit werden. Eine Freiheit, die in ihrem Werke untergehen könnte, wäre wahrhaftig keine; wem aber dasjenige, in welchem er frei ist, aufhörte, der hörte selbst auf, der Freie zu sein. Ferner aber wäre derjenige eben so wenig frei, der in den Werken der Freiheit diese in irgend einer Gestalt untergehen lassen könnte. Denn durch seine Freiheit, in welcher er jemanden es gab, frei zu sein, kann er ewig nicht bewogen werden, sie zurückzunehmen. Dann drückt auch eine Zeitlang immer ein Verhältniß der Nothwendigkeit aus.

So sprechen also die Verhältnisse des Lebens, so weit wir sie aus dem Leben zu erkennen vermögen, für eine Unsterblichkeit, für eine persönliche Fortdauer nach dem Tode. Nur derjenige, welcher ohne aus dem Leben den Tod zu erkennen, diesen schlechtweg für eine Vernichtung aller Individualität, von der er auch nur so spricht, ausgibt, kann den ihm selbst und Andern unnützen Versuch machen, den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit als nichtig zu erweisen. Wie nun, um noch einen Augenblick auf das Ende dieses Lebens zu sehen, trotz der Sterblichkeit, dem Auge allerdings unsichtbar — der Geist von dem Leibe des Staubes sich selbst einen Leib, in welchem er sich eigenthümlich abprägt, zu gewinnen vermag, so hat er wohl auch im Tode dieselbe Macht. Nur einen Theil des Leibes, den ihm untergebenen Organismus, eignet er sich an, und dasjenige, was nicht ihm, sondern um seinetwillen, als Organ der Natur, dem Theile der Welt, den der Mensch mit der gegenwärtigen Lebensweise verläßt, gehört, muß als Erscheinung dem Orte bleiben, für den es ist. Die Erscheinung ist an den Ort gebunden, nicht der Mensch; er schafft sich überall seine Welt. Die Erde ist um des Menschen willen da, nicht er um der Erde willen. Der Schauplatz macht nicht den Mann, noch braucht der Mensch schon z. B. auf andern Planeten gewohnt zu haben, um zu glauben, es sei noch außer der Erde in ihrer gegenwärtigen Gestalt für ihn ein Raum vorhanden; gehört er doch der Erde an, ohne sie zu bereisen. Wäre der Mensch aber nur für die Erde, dann gehörte diese ihm ganz, und eilig müßte er sie in Person in Besitz nehmen. Es dürfte wahrlich niemand über die Zumuthung lächeln; er braucht sie nur zu verstehen. Nein,

der Mensch braucht die Erde, einen Ort in ihr, nicht des Wesens, sondern seiner Existenz wegen; mit jenem gehört er keinem Orte, mit dieser aber der Welt so gut wie der Erde, und selbst für seine Existenz ist der Unterschied zwischen Welt und Erde nicht vorhanden. Wer will dem Leben eine irdische Grenze setzen? eine Grenze im Raum? Nur Unverstand setzt sich selbst eine Grenze. Im Uebrigen aber verweisen wir auf das zum Schlusse des ersten Kapitels über den Raum Gesagte. So gewiß der Mensch auf der Erde der Welt so gut wie dieser Erde gehört, so gewiß gehört ihm die Welt wie die Erde [68]. Nur irdischer Sinn ist thörigt genug, für einen Raum besorgt zu sein. Warum kann er es nicht sehen, daß der Raum überall da ist, ehe der Mensch? Weiter kann er dafür nichts thun. Wer wüßte überall, wo er künftig wohnen soll? Jeder aber sehe zu, wie er wohne! Das gilt für die Erde, das gilt für das Universum. Diese einfache Wahrheit bedürfte in der That keiner Ausführlichkeit, wenn nicht in Beziehung auf sie so viel Ungehöriges, so viel Unbegriffenes doch hin und wieder gehört würde. So lange jemand selbst seine eigne Frage oder seinen Zweifel nicht versteht, hat er eigentlich kein Recht, eine Antwort zu erwarten. Dieß gilt in Beziehung auf diejenigen, welche von Seiten des Raumverhältnisses die Lehre von der Unsterblichkeit angreifen. Es kann hier diese Sache um so kürzer behandelt werden, da wir schon gesehen haben, daß die Welt groß genug ist — Raum genug hat, so daß es sogar eine unmögliche Vorstellung ist, daß sie nicht für Unendlichkeiten und Ewigkeiten Raum hätte; und daß übrigens daraus weder für noch gegen unsere Lehre Etwas gefolgert werden kann. Allerdings — das räumt man Richter gerne ein [69], beweist das Vorhandensein des Mondes für die Unsterblichkeit der Seele nichts; aber beweist dasselbe denn wohl etwas gegen sie? Ferner sagt Richter: „Die Planeten bieten das in seiner Nothwendigkeit freie Leben der Individualität dar und sind selbst nur als große Individuen zu fassen. Ein jedes organische oder unorganische Individuum auf Erden ist nur für das Ganze da, indem es für sich da ist, und doch lebt es wiederum mit Nothwendigkeit für das Ganze, nur wenn es mit Freiheit für sich lebt;" und dann an derselben

68) Vergl. Schleiermachers Dialektik, S. 432: „— die Welt ist auch, wenn gleich in einem untergeordneten Sinne, transcendental, sofern nemlich als sie uns nie und nirgend, auch nicht im unendlichen Prozeß der Zusammenfassung aller Erfahrung, kann organisch gegeben sein, sondern immer nur gedacht." —

69) Richter, a. a. O. S. 123 u. 124.

und in dem Sinne schreiben wir ihr eine ewige Fortdauer zu. Der Himmel, in dem die Seligen wohnen sollen, kann doch nur Gottes Schöpfung sein, die verklärte Welt. Diese ewige Erhaltung können die Leugner der Unsterblichkeit nie verstehen, weil in der ewigen Schöpfung die Freiheit für sie nimmermehr bestehen kann [71]. Sie schließen die Welt in der Nothwendigkeit, in sich, ab, und leugnen außer ihr den Gott der Welt. Wie sie denn die Schöpfung nicht als ein Ursprüngliches, als ein Neues zu denken vermögen, so veraltet sie ihnen in der Erhaltung und wird eine langweilige Wiederholung. Freilich die Vergangenheit wird alt, wenn sie nicht in jeder Gegenwart neu wird, und wenn die Persönlichkeit fehlt, sie in Freiheit, die immer ursprünglich ist, zu erneuern. Und nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart hat die Zukunft ihre Bedeutung und heißt im Namen der Persönlichkeit durchaus nichts Andres als Unsterblichkeit. So haben wir in dem Selbstbewußtsein, in demselben Gefühle, von welchem wir zu einem persönlichen Gotte geführt werden, die Ueberzeugung von einer persönlichen Unsterblichkeit gefunden, und sind somit, wie es recht ist, zu der Uebereinstimmung mit dem ersten Kapitel der Untersuchung gekommen.

Wie das Selbstbewußtsein, steht die Unsterblichkeit fest und wohl begründet. Jenes könnte gegenwärtig weder als solches entstehen noch bestehen, wenn es sich nicht voraussetzte — in Gott —, und wenn es nicht — in der Unsterblichkeit — sich ewig wiederfinden würde. Es ruht allemal in der Freiheit, und wer sich des Gefühls der Freiheit freut, der ist in dieser Freude ein frohes Kind Gottes und ein seliger Erbe der Unsterblichkeit.

---

71) Die Lehre von dem Wiedersehen, dessen Möglichkeit oben nur nachzuweisen war, und von der Art und Weise desselben, ist in ein System der christlichen Lehre zu verweisen. Denn was darüber weiter zu sagen wäre, findet erst in ethischen Verhältnissen seine Begründung.

Druck von J. Schythe in Oldesloe.